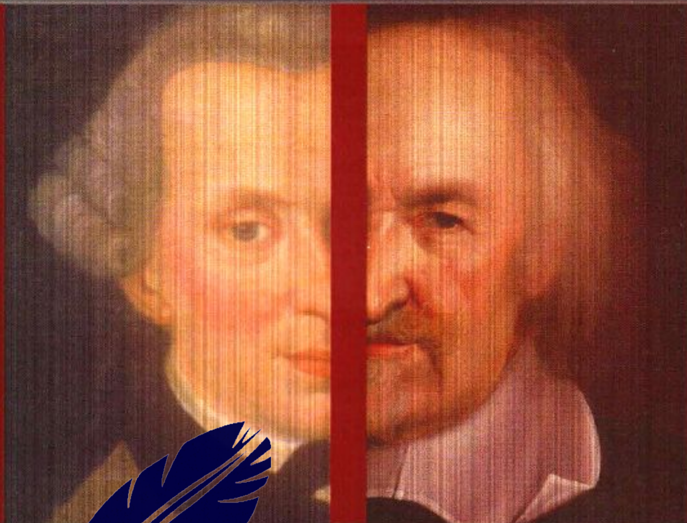
صالح مصباح

فلسفة الحداثة الليبرالية الكلاسيكية

من هوبز إلى كانط





Jadawel جداول


مكتبة
التنوير

فلسفة الحداثة الليبرالية الكلاسيكية
من هوبز إلى كانط



صالح مصباح

فلسفة الحداثة الليبرالية الكلاسيكية

من هوبز إلى كانط

Jadawel S.A.R.L

جداول ش.م.م



الكتاب: **فلسفة الحداثة الليبرالية الكلاسيكية من هوبز إلى كانط**
المؤلف: **صالح مصباح**

جـداول
للنشر والتوزيع
الحمرا ـ شارع الكويت ـ بناية البركـة ـ الطابق الأول
هاتف: 746638 1 00961 - فاكس: 746637 1 00961
ص . ب: 5558-13 شوران ـ بيروت ـ لبنان
e-mail: info@jadawel.net
www.jadawel.net

الطبعة الأولى
آذار/ مارس 2011
ISBN 978-614-418-042-6

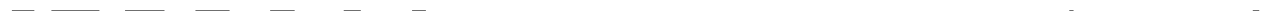
طبع في لبنان

Hamra Str. - Al-Barakah Bldg.
P.O. Box: 5558 - 13 Shouran
Beirut - Lebanon
First Published 2011 Beirut

تصميم الغلاف: المجموعة الطباعية



الفهرس




مكتبة
التنوير

الإهـــداء

إلـى ابنـيَّ

فــاروق وميســـم

مع الأمل في أفق أفضل



تنبيه وشكر

نود أن نشير إلى أن مواد هذا الكتاب ـ **باستثناء التذييل** ـ جزء من عمل أكاديمي أعد منذ عقد من الزمان، وقد نشرت بعض أقسامه متباعدة في صيغ أولى:

1 ـ الفصل الرابع: «طوماس هوبز والمسألة التيولوجية الإنكليزية في القرن السابع عشر: الاستراتيجيات والرهانات» في **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية** عدد 15 ـ 16 (1995) ص95 ـ 124.

2 ـ الفصل الثالث: «عقد خضوع أم ميثاق تفويض؟ رهان تحولات نظرية التمثيل السياسي عند هوبز» في **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية** عدد 15 ـ 16 (1996 ـ 1997) ص 25 ـ 48.

3 ـ الفصل الثاني: «القانون والحقيقة والسلطان: حول عبارة خلافية لطوماس هوبز» في **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية** عدد 24 ـ 25 (2000) ص 15 ـ 26.

4 ـ الفصل السادس: «كانط وولادة الجمهورية الليبرالية» ضمن الكتاب الجماعي **كانط الحداثة السياسية والحداثة الجمالية**، نشر بيت الحكمة - تونس 2004 ص 51 ـ 82.

ونريد أن ننوه هنا بالدعم الذي وجدناه من صديقنا بيار



فرنسوا مورو من دار المعلمين العليا فونتناي/سان كلو بباريس الذي مكننا من العمل ضمن الدار (قبل انتقالها إلى ليون) أثناء مهمتَيْ بحث علمي مكنتنا منهما منحتا بحث من لدن المركز الفرنسي للتعاون العلمي بتونس خلال شهر نوفمبر 1998، وشهر نوفمبر 2000، وشهر جويلية 2002، مما سمح لنا باستكمال عديد جوانب هذا الجزء (وأجزاء أخرى أيضًا) من اشتغالنا بين 1989 ـ 2002 على الحداثة السياسية والمعضلة اللاهوتية السياسية (عربيًّا إسلاميًّا وغربيًّا)، وتنقيح ما كان قد نشر منها قصد دفعه للنشر مرة أخرى.

ونود شكر المجمع التونسي للآداب والعلوم والفنون - بيت الحكمة، والجمعية التونسية للدراسات الفلسفية التي نشرت بين الناس بعض مقالاتنا ولسماحهما بإعادة نشرها منقحة في هذا الكتاب.

كما نجدد أيضًا شكر صديقنا السيد ولد أباه من جامعة أنواكشوط، الذي تعود له فكرة إصدار هذا الكتاب، والصديق عماد عبد الحميد مدير دار جداول لاحتضانه هذا الكتاب، ولصبره علينا حتى موافاته بالصيغة الأخيرة لهذا العمل.

المدخل

الليبرالية السياسية استشكالًا نظريًّا وتاريخيًّا

يروم هذا الكتاب المساهمة في تبيان ما يلي: أولًا كيف أن ولادة النظرية الليبرالية إنما تمت في فلسفة طوماس هوبز، أنها إنما تمت في الواقع، بالإضافة إلى الموروث اللاهوتي السياسي المسيحي، وفي نزاع مع التقليد الجمهوري ثانيًا[1]. وثالثًا أن تطورها لاحقًا مع لوك، إنما كان عديلًا لليبرالية هوبز تحديدًا بتطعيمها بعناصر جمهورية، وبتخفيف حدة نقدها للاهوت، زائد الخروج من علمانية تجعل الدين تابعًا للسلطان السياسي إلى علمانية قوامها الفصل بين الدين والدولة، وهو ذات ما واصله كانط بالاستعانة بمستجدات التقليد الجمهوري كما نتجت عن نصوص مونتسكيو وروسو[2]. وهو ما حاولنا

---

(1) Q. Skinner, *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge, 2008.

(2) لا تتوفر المكتبة العربية - فيما نعلم - على مؤلفات يعتد بها مخصصة بأكملها لفلسفة طوماس هوبز أو جون لوك أو عمانويل كانط باستثناء ما يلي: إمام عبد الفتاح إمام، **توماس هوبز، فيلسوف العقلانية**، القاهرة، 1976؛ سعيد ناصر، **المجتمع والسلطة عند توماس هوبز**، طرابلس - ليبيا، 1996؛ ونحن لا نعرف مرجعًا عربيًا يعتد به حول فلسفة جون لوك السياسية، أما حول فلسفة عمانويل =

بيانه في كل الفصول اللاحقة التي سيكون مدارها جميعًا:

تبيان كيفيات انبناء المشروعية السياسية الليبرالية الحديثة من طوماس هوبز إلى عمانويل كانط مرورًا بجون لوك الذين اعتبرناهم الأكثر تمثيلية في تلك الحقبة الكلاسيكية في تاريخ الليبرالية السياسية عمومًا.

ولذلك فنحن نذهب في هذا مع الرأي القائل إن الليبرالية الحديثة إنما هي هوبزية، بل هي في كل تاريخها، لم تفعل غير تعديل الهوبزية، وآية ذلك، في زعمنا، أن الليبرالية الكلاسيكية، ممثلة في لوك وكانط لم تخرج جذريًا عن الأساس الهوبزي. ولكننا نعتقد أن هوبز أكثر أهمية في تاريخ الليبرالية، وذلك من جهة كونه من مكن من الانتقال نظريًا من اللاهوت السياسي الوسيط إلى النظرية السياسية الحديثة، وجعل المسألة اللاهوتية السياسية شأنًا من شؤون الدولة، وهذا ما حاولنا توضيحه في كل مقالاتنا حول هوبز. فقد عوّض هوبز الفرضية المسيحية حول طبيعة الإنسان وذلك بصياغة فرضية حالة الطبيعة، وعوَّض عن طريق مفهوم التمثيل السياسي أساس المشروعية اللاهوتي وذلك ببناء الأساس الحديث للمشروعية السياسية، ويرتبط بذلك التعديل العميق الذي أدخله على منزلة القانون الطبيعي، ونتج عن ذلك تعويضه للاهوت السياسي بسياسة لاهوتية. وهذا ما يستلزم

= كانط العملية فهناك: عبد الرحمن بدوي، **فلسفة كانط السياسية**، الكويت 1979؛ **فلسفة كانط في الدين والتربية**، الكويت 1980؛ محمد عثمان الخشت، **فلسفة الدين عند كانط**، القاهرة، 1994. أما الرسائل الجامعية غير المنشورة، على أهميتها - فعددها قليل.



أن نتبين كيف مكّن هوبز من بناء الحداثة السياسية الليبرالية وذلك عبر تفكيكه البنية اللاهوتية للسياسة الوسيطة وإعادة بنائها على أرضية جديدة.

ومما لاشك فيه أن هكذا مطلب، تعترضه عقبات تأويلية كثيرة:

أولاها أن تناول الحداثة فلسفيًا إنما يستدعي آليًا في تاريخ ما للحداثة، الحداثة الميتافيزيقية المرتبطة بمبدأ الذاتية، باعتبار أن الحداثة السياسية ثانوية مقارنة بالحداثة الحقيقية أو «الكبرى» حسب عبارة نيتشه الشهيرة وتلك الميتافيزيقا بالذات، التي قد أرست بدايات «سياسة حقيقة جديدة» هي التي تتجلى في معنى العمومية، وهو ما يستبعد حكمًا الحداثة السياسية من أفق الاستشكال. وأن ذلك ليتعدى في تقديرنا مجرد استعمال «العبارة الحقوقية» عبارة للفلسفة فيجعل البنية الميتافيزيقية بنية سياسية. وإننا نعتقد أن ذلك المنظور وإن كان ثريًا بالنسبة إلى التفكير عمومًا، باعتبار أنه يصدر عن مقام تأويلي مفاده أن القول الفلسفي قول سياسي حكمًا وإن لم يجعل السياسة موضوعه، فإنه إنما يكاد يصدق على أغلب سياسات الفلاسفة، مما يجعله يطمس الفروق بينها، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى نعتقد أنه ليس كافيًا إلّا بالإضافة إلى من لم يكتب في السياسة مثل ديكارت مثلًا، أما بالإضافة إلى فلاسفة خصصوا للمسألة السياسية حيزًا من كتاباتهم، فإنه يكون من الأصوب البدء بتدبر ما كتبوا عوض بناء فرضيات قد تكون جميلة ولكنها لا تتعدى غير ذلك. وإن كانط في تقديرنا قد قدم، رغم قلة ما كتب في السياسة النظرية، مقارنة مع بقية عناصر نسقه، تفكيرًا سياسيًا هامًا بالنسبة إلى الحداثة التي ينتمي إليها، إلى درجة أنه قد وسم على نحو عميق مصير الحداثة السياسية اللاحقة له، بل والمعاصرة لنا كذلك.

أما العقبة الثانية فتتجلى في أن تاريخ الحداثة السياسية معقد، وقد بات من المعلوم منذ منعطف ستينيات القرن الماضي فهو تاريخ النزاع بين برنامجين: برنامج جمهوري هو الذي ابتدأ مع ماكيافلي في إيطاليا، وظهر في كتابات الجمهوريين الإنكليز أثناء الحرب الأهلية الإنكليزية، وفي كتابات اسبينوزا وفي بعض ما كتب مونتسكيو، وكتابات روسو قبل أن يظهر في كتابات الثوريين الأمريكيين، والفرنسيين المعاصرين لكانط[1]. أما البرنامج الثاني فهو الليبرالي الذي يعود ظهوره إلى هوبز، وقد طوره لوك وهيوم وسميث أساسًا زيادة على مفكري الأخلاق الإسكتلنديين[2]. مما يعني أن الحل الليبرالي لقضايا الحداثة لم يكن الحل الوحيد بل نافسه تاريخيًّا حل آخر هو الحل الجمهوري.

وثالثها تتعلق بدور المسألة اللاهوتية ـ السياسية في الحداثة السياسية الغربية. وإن النظر في صلة الحداثة الليبرالية بالمسألة اللاهوتية السياسية إنما يهدف قبل كل شيء إلى التأكيد على أن تاريخ الحداثة السياسية ليس كما يرسمه التاريخ الليبرالي على أنه تاريخ قطيعة مع المركب اللاهوتي ـ السياسي شهدها القرن السابع عشر، بل إن ذلك إنما كان تحويلًا لذات المسألة أكثر من كونه خروجًا عنها. وقد قدم شتراوس عناصر هامة في هذا الاتجاه عندما جعل من أعمال نيقولا مكيافلي التي قطعت مع التقليد اليوناني والوسيط في الفلسفة السياسية ومع الوصل

(1) Ph. Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government,* Oxford, 1997.

(2) J.-F. Spitz, *La Liberté politique: Essai de généalogie conceptuelle,* Paris, 1995.



الأوروبي الوسيط بين الدين والأخلاق والسياسة، بداية تاريخ التنوير، قائلًا: «إنه بالرغم من اختلاف المفكرين اللاحقين لميكافلي، فإنهم قد اشتركوا في صراع واحد ضد سلطة واحدة ـ هي ما أسماه هوبز: **مملكة الظلمات** ـ فرب صراع كان في نظرهم أهم من أي حل سياسي محض».[1] مما يسمح لليو شتراوس بتخطي التصور الوضعاني للحداثة والتنوير ـ الذي يحصرهما في الجانب الميتافيزيقي والمعرفي ولا ينظر إلى الدين واللاهوت إلّا في صلته بالجانبين المذكورين ـ إلى تصور تاريخي ـ سياسي يطرح معضلة **المشروعية** ـ وهي عصب بما سماه «المعضلة اللاهوتية السياسية» ـ وهو ما سيكون موضوع كل نظريات القانون الطبيعي الحق الطبيعي والعقد الاجتماعي وحقوق الانسان لاحقًا ـ كما هو معلوم[2] ـ . وهو في الواقع قد بين الانتقال/ القطع الحديثة مع المشروعية القديمة (التي تقوم على الجمع بين الأخلاق والسياسة) أو ما سماه «الحق الطبيعي عند القدامى» (يعني ما قبل الحداثة الغربية) إلى مشروعية المحدثين ـ الحق الطبيعي الغربي الحديث، (أي الموجة الأولى والثانية للحداثة للغربية وفق تحقيب ليو شتراوس) التي أنتجت الليبرالية

---

(1) L. Strauss, *Pensées sur Machiavel*, tr. fr., Paris, 1982, p. 252.

(2) Ibid, p. 317.

أنظر كذلك:

L. Strauss, *La critique de la réligion chez Spinoza ou les fondements de la science spinoziste de la Bible: Recherches pour une étude du Traité théologico-politique (1930)*, trad. fr. Paris., 1996; *La critique de la réligion chez Hobbes: Une comprehension des Lumières* (1933-1934), tr. fr., Paris, 2004.



الحديثة، بل ونقدها الاشتراكي والشيوعي قبل المآل إلى أزمة المشروعية المتمثلة في نسبوية فيبر وتاريخانية المعاصرين وأهمهم فريدريك نيتشه ومارتن هيدغر (الموجة الثالثة وفق ذات التحقيب) اللذين نقدا المشروعية الليبرالية جذريًا فبررا ـ كلٌ على طريقته ـ مشروعية النازية اللا مشروعة.

بيد أننا نذهب ـ مع ذلك ـ إلى أن الانتقال من تلك المشروعية القديمة والوسيطة، إنما بدأ قبل مكيافلي بزمن طويل ـ هو زمن التفكيك التدريجي للمركب اللاهوتي ـ السياسي على أرضية اللاهوت ذاتها، مثلما تبين ذلك نصوص كانتورفيتش مثلًا[1]. ولقد كان طوماس هوبز ـ أول الليبراليين ـ وريث نضوج طويل لتلك العملية ـ بل أن كل الليبرالية إنما هي مشروعية سياسية جديدة، كما سنشير إلى ذلك لاحقًا.

1 ـ لقد قام هوبز بعمليتين نظريتين تجعلانه يرتبط ارتباطًا فريدًا بالعصر الوسيط، العملية الأولى هي نقضه أسس التفكير اللاهوتي السياسي الوسيط، بنقض أطروحتين مركزيتين هما:

---

(1) يذهب الفيلسوف ورجل اللاهوت الألماني هانز بلومنبرغ في تاريخه الناقد للحداثة العلمية الغربية وللعلمانية المرتبطة بها (1966)، أن العقلانية الحديثة إنما هي مشروعية المحدثين، (الترجمة الفرنسية 1999)، مما يعني أن كل الثورة الكوبرنيكية (وهو عنوان لكتاب آخر له) هي جزء معرفي من مشروعية المحدثين ذاتها. وهو ما يفسر معارضته الشديدة لتصور الفيلسوف الحقوقي الألماني كارل شميت حول المشروعية والقانوية (الترجمة الفرنسية 1935)، وحول تحول اللاهوت إلى فلسفة سياسية عند المحدثين ـ وهو ما سماه شميت اللاهوت السياسي (الترجمة الفرنسية 1995) باعتباره الصيغة/الحل الحديث للمشروعية، وكذلك كتابي هابرماس العقل والمشروعية (1984)، وبحثًا عن إعادة بناء المادية التاريخية ما بعد ماركس حسب (الترجمة الفرنسية 1988).

الطبيعة المدنية للإنسان أولًا، وأهمية القانون الطبيعي ثانيًا، هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى، حول عناصر من أصول لاهوتية سياسية إلى عناصر علمانية، فنسب إلى الإله الفاني [الدولة] قدرات كانت تنسب إلى الإله الأزلي.

أ ـ يمثل مفهوم الحالة الطبيعية كما هو معروف، ابتكارًا هوبزيًا، ولكن تقويم هذا المفهوم كان غالبًا ما يحصل بالإضافة إلى الفكر الأرسطي ـ التوماوي، وذلك لإبراز جدة وأصالة وطرافة تفكير هوبز، ولكننا نعتقد أن قيمة النظرية التاريخية تظهر أكثر في كونه إنما مثل تنظيرًا لأزمة المجتمعات المسيحية، إبان حروب الإصلاح الديني، وهو ما بيناه انطلاقا من ربط تأويل الحالة الطبيعية عند هوبز بتأريخه للحرب الأهلية الإنكليزية. وتظهر هذه الجدة كذلك في تحويله العميق لمعنى الحالة الطبيعية المسيحي التي كانت تركز على الحالة الأصلية، فأصبحت تعني حالة مشتقة من الوجود المدني عندما تعتريه الفوضى. وذلك ما يعني أن الفهم السائد لقيمة فكرة الحالة الطبيعية الذي يحصرها في فكرة الشرعية السياسية بفضل وظيفتها السجالية، ومرجعيتها التاريخية يجعل منها تهدف بالأساس إلى إبراز مساواة الأفراد الطبيعية واستقلالهم [خلافًا للتراتبية الكلاسيكية، وللهلامية القديمة والوسيطة]، وإبراز كيفية تكّون الدولة وضرورتها أي تفسيرها نظريًا وتبريرها إيديولوجيًا، وأخيرًا فهم سبب دوام طاعة المحكومين للحاكمين، لم يكن مدركًا لرهان أساسي من رهانات هذا المفهوم. ولذلك ملنا نحو التأكيد على القيمة السجالية والتاريخية لفكرة الحالة الطبيعية دونما الرجوع إلى الدروب المطروقة التي عددناها آنفًا.

وقد اندرج عملي ضمن المراجعة التاريخية النظرية التي



يشهدها حاليًا تاريخ الفلسفة والفكر السياسي، فيما يتعلق ليس فقط بفلسفة هوبز بل بكل الفلسفة السياسية الحديثة، وهي مراجعة تريد أن تعقل مظاهر المرور من الفكر الوسيط إلى الفكر الحديث، وسمات تواصل عناصر وسيطة ضمن الفكر الحديث ذاته، ولكنها مظاهر حوّلت بقدر كبير أو صغير[1]، وهذا شأن معنى الحالة الطبيعية، الذي نعتقد أن هوبز أخذه عن السكولاستيكية الجديدة، وخصوصًا الإسبانية منها، وخاصة عن سواراز (Suarez) الذي أكمل في القرن السادس عشر الصياغة اللاهوتية لفكرة الحالة الطبيعية المحض (statu pura natura). وهي حالة بريئة عن كل زيادة غير طبيعية، أو لعله الأفضل القول هي حال ما قبل اللطف الإلهي، بل قبل أن تصبح لهذا الإنسان فضائل أو غير ذلك من الصفات: إنه الإنسان الطبيعي في عراء كامل، وليس له من خاصية إلّا ما ينتج عن طبيعته هو بالذات. ولكن استعمال سواراز لم يكن استعمالًا سياسيًا مقصودًا، كما أنه لم يكن قادرًا على كسر فكرة الطبيعة السياسية للإنسان، رغم كل ما سبق من محاولات، لأن الإنسان في تصور هذا اللاهوتي إنما هو «كائن اجتماعي تنحو طبيعته السديدة منحى العيش المشترك»[2]. ولذلك سيحول هوبز انطلاقًا من سواراز هذا المعنى إلى مفهوم سياسي، وذلك بالاحتفاظ بالطابع الفرضي الذي ركز عليه اللاهوتي السكولاستيكي الإسباني مع دعمه بالنتائج الأبستمولوجية للعلم

(1) Y. Ch. Zarka (dir.), *Aspects médiévaux de la politique moderne*, Paris, 1999.

(2) ورد هذا القول في كتاب سواراز، **في القانون**، الكتاب الثالث، الفصل الثالث، وذكره زاركا في **المرجع السابق**.



الطبيعي الغاليلي، وبالتحديد ممارسة التجربة الخيالية في مجال علوم الإنسان، أسوة بغاليليو الذي مارسها في مجال علم الطبيعة، فيما يتعلق بدراسة سقوط الأجسام. وذلك ما قدمه هوبز، كما هو معروف، عندما اعتبر أنه قام بتفكيك الجسم السياسي نظريًا لتحديد عناصره الأولى، ثم أعاد تركيبه نظريًا كذلك وليست الحالة الطبيعية التي هي منتهى عملية التفكيك والتي يظهر فيها الناس «كأنما خرجوا الآن من الأرض كالفطر»[1] إلَّا ما يتبقى بعد إجلاء كل ما يضاف إلى الإنسان مما هو غير طبيعي.

وبذلك قام هوبز باطراح المنحى الاجتماعي للإنسان في حالته الطبيعية ـ في حين احتفظ به سواراز ـ منخرطًا في تفكيك نظري للاهوت السياسي المسيحي الذي كان يجمع بين أرسطو والقديس توما الأكويني، وذلك بالتأكيد على فكرتي الجهد والاقتدار الجديدتين وباعتناق قيم الحداثة الجديدة مثلما نتبينها في فكر معاصره فرنسيس بيكون. إنما الحالة الطبيعية عند هوبز، طغيان منطق صدام القدرات التي يتسم بها الأفراد في غياب قوة عامة تحتكر استعمال القوة[2]. إن الإنسان الجديد الهوبزي، ليس طيبًا، كما يظن كل لاهوت متفائل، ولا هو شرير كما قد يعتقد أي لاهوت متشائم، ولكن له قوة تؤدي إلى الحرب إذا لم توجه من خارجه توجيهًا صائبًا، وتحيد إذا وجهت التوجيه السديد.

ب ـ ونحن نعتقد أن مفهوم الحالة الطبيعية يمكن من الفهم

---

(1) Hobbes, *De cive, The latin Version* (ed H.Warrender), Oxford, 1983, chap. 8, § 8.

(2) Hobbes, *Leviathan*, (ed. C.B. Macpherson) London, 1968, chap. 13.



النظري للتأريخ الهوبزي للحرب الأهلية الإنكليزية، ومن فهم موقفه السياسي من تلك الحرب، بل ومن استجلاء رأيه في الإصلاح الديني ذاته. وهذا ما نجده بوضوح في كتاباته التاريخية والسياسية التي كان دومًا يحرص على عدم ربطها بصفة مباشرة بكتاباته النظرية. فالحرب الأهلية ليست إلَّا تجسيمًا للحالة الطبيعية، ولذلك فالناس جميعهم بمن فيهم القائمون على الدين يخضعون لنفس «رغبة الاقتدار» التي تدفعهم إلى طلب أسباب الاقتدار بالبحث عن التسلط على أجساد الناس وعلى أرواحهم. إن الكنيسة البابوية ليست إلَّا مؤسسة بشرية من ضمن ما صنع الناس، وهي تخضع لنفس منطق الرغبة في السيطرة، وفي مراكمة القوة إلى ما لا نهاية؛ ولذلك ينبغي أن تكون هي ذاتها خاضعة للسلطان (**كما سيأتي في الفصل الأول**).

وإن أهم نتيجة لذلك ستكون موقف هوبز الطريف من التسامح الديني والذي يبدو لأول وهلة موقف رفض لما يمثله التسامح الديني من مصدر أساسي من مصادر الحرب الأهلية، مما يسوغ أنه يطّرح كل الأفكار الخاصة بضرورة عدم القيام بأي عمل قد يعارض ضميرنا، وما يعنيه ذلك من عدم طاعة السلطان إذا تعارض أمره مع ما نراه الحقيقة. بيد أن موقف هوبز أكثر طرافة من ذلك لأن مداره الحفاظ على وحدة السلطة السياسية.

ت ـ ولقد كان مفهوم القانون الطبيعي موضوعًا لنفس عملية التحويل، إذ أن هوبز قد أخضعه لتنقيح عميق طال وضعه في نظام المسائل ومحتواه ووظيفته في ذات الوقت، فمن المعروف، هنا أيضًا، أن المعنى الذي أعطاه توما الأكويني للقانون الطبيعي، يمثل قمة التفكير اللاهوتي المسيحي في ذات المسألة، إذ أنه يميز

بين القانون الأزلي الذي ثبته الرب في قلوبنا، ليكون شأننا كأنما الرب ذاته قد حل في كل واحد منا، ليوجه أفعاله؛ وبين القانون الإلهي، الذي يجده توما الأكويني في الكتاب المقدس. ويكون القانون الطبيعي قائمًا على القانون الأزلي وقد يتضمنه القانون الإلهي كذلك، إذا ما رام الإنسان الخلاص، وهذا ما يجعل القانون الطبيعي يوجه سلوك الإنسان نحو الغايات القصوى الخاصة بالإنسان بصفته كائنًا عاقلًا، أي ينبغي أن يسلك ضرورة سلوكًا فاضلًا. ولكن نظرًا لخصائص السلوك البشري الذي لا يتجه بالضرورة إلى الغايات، كان لا بد أن يعاضد القانون الإنساني القانون الطبيعي، رغم أن كل وصايا الكتاب المقدس وكل أحكامه يمكن أن تعتبر جزءًا من القانون الطبيعي.

إن كل ما سبق يمكن أن يوافق عليه هوبز شريطة أن يجعل هذا القانون أولًا لاحقًا للحق الطبيعي أي لحرية الفرد في أن يفعل ما يراه ضروريًا للحفاظ على حياته، في حين أن توما الأكويني يعتبر الحق لاحقًا للقانون، هذا من جهة، ومن جهة ثانية أن نخلِّص العقل الذي يرتبط بالقانون الطبيعي من طابعه الأخلاقي أي من الفضيلة، وأن نجعله «ملكة تقديرية» تلائم الوسائل والأهداف لتحصيل الحماية. وأخيرًا أن نجعل القانون الطبيعي بعد وجود الدولة جزءًا من القانون المدني، وأن نعتبر أن الضامن الوحيد لاحترام القانون الطبيعي ليس التعالي الإلهي، وأن مصدر ذلك القانون ليس الحقيقة، بل الخوف من «السلطان»، مصدر القانون المدني، الذي هو شرط صلاحية القانون الطبيعي ذاته[1]. وهذا ما

(1) Ibid, chap. 21.



يعني في الواقع، أولًا علمنة القانون الطبيعي، ثم جعله تابعًا للقانون المدني، كما جعله كليًّا، لا يكاد يهم دينًا محددًا، بل هو يهم الإنسان بما هو إنسان. ونحن نصبح، كما يتجلى، على قيد أنملة من القانون الأخلاقي الكانطي، بل ومن كل أفكار حقوق الإنسان (كما سنبين في الفصل الثاني).

ث ـ وإننا لنجد تحويلًا أعمق فيما يتعلق بتصور السلطة، لأنه إذا كانت الحال الطبيعية، معنى سابقًا لهوبز وكذلك الشأن بالنسبة لمفهوم القانون الطبيعي، أخضعهما الفيلسوف إلى تحوير عميق، دون أن يستحدث المفهوم ذاته، فإن الأمر قد اختلف في ما يتعلق بمفهوم السيادة، الذي هو بالفعل مفهوم لاهوتي نقل إلى المجال السياسي وحوّل ليكون براديغم سلطة الدولة \ الأمة الحديثة، وقد استطاع هوبز القيام بذلك عن طريق نظريته في التمثيل السياسي، (Representation) ومفهومه عن «التفويض» (Authorization). ولذلك فقد تناولنا، انطلاقًا من هذين المستويين مسألة السيادة والعقد، والقانون ذاته. ونريد هنا أن نبين باختصار نوع الانتقال من السجل اللاهوتي إلى السجل السياسي الذي مكّن فيلسوفنا من التمييز بين الإله الفاني (Mortal God) الذي هو الدولة، وبين الإله الخالد (Immortal god)، وهو الإله[1].

ويمكن أن نجمل ما سيرد في الفصل الثالث كما يلي:

ـ إن التأكيد الهوبزي في كل الكتابات السياسية إيجابًا، وفي الكتابات التاريخية سلبًا، على وحدة السلطة ومركزيتها وأحاديتها وأوحديتها وقدرتها، إنما نستطيع أن نفهمه بكل يسر على أنه

(1) Ibid, chap. 17, p. 227.



تحويل «للسلطان التام» (Plenitudo Potestas) الذي كان ينسب للكنيسة إلى الدولة بشكل يماهي تمام المماهاة بين ما هو زمني وما هو روحي، ويمنع بالتالي كل انقسام للسلطة، أي كل تفكيك للسيادة، «فإنما الكنيسة والدولة تتكونان من نفس الناس»[1].

ـ وإن هذه الوحدة هي التي تمكن من الكلام عن جسم سياسي رمزه الجسم الواحد للحاكم، إذ أن «جسمي الملك»، إنما هما في هذه الحال جسم واحد، ولكنه جسم طبيعي من حيث هو إنسان، وهو جسم معنوي ورمزي ومقدس من حيث هو ملك \ حاكم \ عاهل. وهذه الوحدة تتأكد أكثر عندما ننظر إليها من جهة نظرية التمثيل السياسي، ومن جهة مفهوم التفويض، الذي وإن كان يحيل إلى مراجع مسرحية وحقوقية صريحة، فإنه يرتكز إلى موروث لاهوتي مسيحي هو اللاهوت السياسي الذي حلل بعض عناصره كانتوروفيتش في أعماله الشهيرة.

ـ ولذلك فإننا أخذنا مأخذ الجد الأيقونة التي وضعها هوبز على غلاف كتابه، لأنها تبين بامتياز التحويل الذي خضع له اللاهوت السياسي في كتابات فيلسوفنا، حتى أمكن له التمييز، الذي انطلقنا منه، بين إله خالد وإله فانٍ، وجعل الناس إنما يرتبطون بوضوح بالإله الفاني في كل شؤونهم، حتى تلك الخاصة بعلاقاتهم بالإله الخالد ذاته. وهذا سميناه تيولوجيا هوبز، أو بالأحرى السياسة اللاهوتية للدولة وفق نظريته، والتي خصص لها أكبر جزء من أجزاء مؤلفه العمدة في الفكر السياسي، والتي تبين أن وحدة الدولة والكنيسة، ووحدة الدين

(1) Ibid, chap. 42, p. 575.



إنما هي من علامات السيادة ومن أمارات السلطة التامة للدولة. وهو ما سيجعل هوبز يعادي كل تعدد للأديان وللطوائف، أو ما يمكن أن نسميه بلغة معاصرة، التعايش الديني أو الطائفي، وبالتالي يكون موقف فيلسوفنا من التسامح الديني طريفًا كما ألمعنا إلى ذلك.

ث ـ وقد لزم عن ذلك ما سنسميه في **الفصل الرابع** «سياسة لاهوتية» عوضت اللاهوت السياسي السابق. وقد بيّنا أن عناصر هذه السياسة إنما هي ثلاثة:

ـ تبعية المؤسسة الكنسية للدولة تضع حدًّا للحرب الأهلية[1]؛ وأداة ذلك تحديد أن الطاعة للرب لا يمكن البتة أن تكون مناقضة لطاعة الحاكم. ولذلك ينبغي أن نميز بين «الإيمان» و«الطاعة»، فالإيمان إنما هو بالرب، أما الطاعة فهي للحاكم. ولا يمكن أن تكون هذه الأخيرة البتة طاعة للرب وعصيانًا للحاكم في الوقت ذاته.

ـ ويقدّم هوبز في القسم الأخير نقدًا نظريًّا وتاريخيًّا وإيديولوجيًّا للجامعات، هو بعض بدايات أفكار التنوير، إذ اعتبر أن الجامعات الإنكليزية إنما تقدم «ظلمات» (عنوان القسم الرابع كما هو معروف هو «مملكة الظلمات»)، ولذلك ينبغي استبدالها «بأنوار»[2]، لا شك أنها فلسفة هوبز ذاتها، كما يمكن أن نتبين ذلك انطلاقًا من اليوتوبيا البيداغوجية التي تشي بها نهاية القسم الثالث، أين يحلم هوبز بحاكم يأخذ مأخذ الجد كتابه لويثان في

(1) Ibid, chap. 43.

(2) L. Strauss, *La critique de la réligion chez Hobbes: Une compréhension des Lumières*, Op. cit.,



مراسه السياسي، وهو ـ كما هو معلوم ـ نفس حلم ديكارت عندما كتب «مبادئ الفلسفة» ليعوّض، في جامعات أوروبا، فلسفة أرسطو كما كانت تفهمها النزعة السكولاستيكية. ولكن هوبز كان أكثر جرأة عندما ربط بين المحتوي الكنسي السكولاستيكي الذي تقدمه الجامعات التي تخضع للكنيسة، وبين المفاعيل السياسية لذلك التعليم، ولذلك فهو قد ربط بين نقض طموحات الكنيسة السياسية وبين نقض محتوى ما تقدمه من غذاء روحي لطلابها. وهذا ما جعله يخوض خصومات شديدة لاحقًا، تبدو في ظاهرها خصومات علمية (مع واليس وبويل وغيرهما...) ولكنها في واقعها، خصومات سياسية، رهانها لاهوتي سياسي وليس البتة علميًا (رياضيًا أو فيزيائيًا). لقد كان تفكيك البنية اللاهوتية السياسية يتطلب التعرض للمؤسسات الأكاديمية (الجامعات والجمعيات العلمية) التي تعاضد التفكير ذاك موضوع التفكيك.

ويرتبط بذلك ما قلناه عن عدم قبولنا لأطروحة القائلين بإلحاد هوبز، بل نحن قلنا إنه يقدم لاهوتًا أدنى يتماشى مع نقده اللاهوت السياسي السائد. ويمكن تلخيص هذا اللاهوت الأدنى في عقيدة أولى وأساسية هي أن «عيسى إنما هو المسيح ذاته»، أي أن نتميَّز عن كل تفكير يهودي شكك في صحة المسيحية، ونرفض كل النزعات الخلاصية التي تبشر بأن مملكة الرب يمكن بناؤها على الأرض، بل، وأدهى من ذلك، يجب بناؤها. وهذا ما ينتج الحرب الأهلية، كما ألمحنا إلى ذلك من قبل، وما يرفضه بالتالي هوبز بعنف، رغبة منه في وضع حد للأزمة التي كانت تعصف بأوروبا منذ أكثر من قرنين. وذلك ما يعني لاهوتيًا انتظار عودة المسيح الحقيقي ويلحق به مبدأ أساسي هو ذلك الذي يجعل الدين

ينحصر في محتوى أخلاقي ينظم العلاقات بين الأفراد، لا يختلف عن ما كان هوبز قد قدمه باعتباره المحتوى الأساسي للقوانين الطبيعية العشرين، ألا وهو، مبدأ «لا تفعل البتة لغيرك ما لا تريد أن يفعل غيرك لك». وبذلك يستكمل هوبز نقض اللاهوت السياسي نقضًا طال السياسة والمؤسسات والعقيدة.

أما ما عدا ذلك فيمكن أن نعتبره في عداد الهرطقات التي تهدد السلم المدني، وتضع موضع ريبة الاستقرار السياسي. ولذلك فكل مذهب لا توافق عليه الدولة يمكن أن يعتبر هرطقة، وأن يكون بالتالي خطرًا بالنسبة إلى وحدة الدولة واستقرار سلطتها وسلامة أفراد مجتمعها، ولذلك لا بد من اجتثاثه.

ج ـ ونحن نجد نفس أهمية هذا التحويل لعنصر لاهوتي إلى عنصر سياسي عند ديكارت، وبالتحديد بصدد الدولة الحديثة. ونجد عند ديكارت الذي يوسم غالبًا بأنه فيلسوف يقع خارج الخصومات اللاهوتية، ذات «العصب» اللاهوتي السياسي الذي تحكم في كل بدايات الحداثة السياسية واللاهوتية. وليس ذلك في نصوص مركزية، كما كان الأمر بالنسبة إلى هوبز، بل في نصوص هامشية جدًّا، بل يمكن أن نتبين أنه لا فرق في تصوُّر السلطة السياسية بين ما نجده لدى ديكارت وما تقدمه فلسفة هوبز. وإنما اللاهوت الصريح عند الثاني يكافئه لاهوت مضمر عند الأول.

وإن الدولة الحديثة تتبدى عند ديكارت تمامًا مثلما هي عند هوبز، فهي في مثل متانة لويثان، وأن استعمال ديكارت لأمثولة المهندس لم يكن مجرد تأثر بعلم عصره كما تذهب إلى ذلك القراءة الوضعية المعروفة، بل لأن الرب ذاته إنما كان يفهم منذ

العصور الوسطى، على أنه مبدأ تنظيم الكون. وإننا لنعتقد أن التأكيد الهوبزي على النظام في المجال البيولوجي، هو ذاته التأكيد الديكارتي على النظام الهندسي، فالدولة ظل الإله الخالد على الأرض ينير الظلمة بما يستمده من مصدر النور ألا وهو الرب إن لم تكن الإله الفاني الهوبزي، مثل لويس الرابع عشر.

2 ـ ونحن نعتقد تبعًا لذلك أن بلورة **مسألة التسامح**، وتعميق **حق الممانعة** إنما تمثلان، فيما قبل إعلانات حقوق الإنسان والمواطن، نعني الأمريكية (1776) والفرنسية (1789 ـ 1793 ـ 1795)، أهم تعديلين شهدهما الحل الليبرالي الذي كان قد اقترحه هوبز للمسألة اللاهوتية السياسية[1]. ونحن نعتبرهما تعديلين لأنهما لم تمسَّا البنية الهوبزية لنظرية الدولة الحديثة التي ظلت دون مساس، بل أن أهم عناصر هذه البنية في اعتقادنا، نعني مسألة السيادة، ظلت إلى عصرنا أهم صفة من صفات الدولة الحديثة، والثانية مسألة التمثيل السياسي وسمت كل السياسة الحديثة منذ هوبز إلى عصرنا. ونحن نعتقد تبعًا لذلك أن التسامح، وما يعنيه من فصل بين الكنيسة والدولة، أو بين السياسة والدين لم يكن إلَّا طلبًا لحل يضمن للحماية والأمن والاستقرار دوامًا أكثر من التسلط التي وسم الدولة ـ **لويثان** عند هوبز ـ ولذلك سنجد أن أهم المفكرين الليبراليين، ونعني بالأساس الفرنسي بيار بايل، والإنكليزي جون لوك، والفرنسي

(1) لقد خصصنا لهذه المسألة مقالنا «تسامح أم حرية تفكير وتعبير؟ اسبينوزا فيما أبعد من التنوير الكلاسيكي، «**المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**»، عدد22-23/ 1999، ص 7-24.

فولتير سيكون برنامجهم الأساسي مصالحة دولة هوبز مع إمكانية التسامح الديني. أما حق الممانعة فلن يتطور جذريًا إلّا خارج التقليد الليبرالي تحديدًا، عندما سيصبح تصورًا للثورة.

ونحن نتبين تبعًا لذلك أن التعديلين المذكورين كانا متفاوتين بين إنكلترا وفرنسا، وذلك لأن البنية السياسية والإنتاج الفلسفي كانتا مختلفتين باختلاف البلدين، فالدولة الفرنسية التي وصفها ديكارت كما رأينا، كانت قد أصبحت مطلقة في القرن السابع عشر، ولذلك فإن بنيتها اللاهوتية السياسية قد تدعمت من جديد، الأمر الذي جعلها تعدل سنة 1695 عن منشور نانت 1598، الذي كان قد أرسى دعائم تسامح كنسي يقبل بموجبه الحاكم المسيحي تعددًا مذهبيًا لاهوتيًا لفائدة البروتستانت. ولذلك سيكون شأن كل من بيل وفولتير الدفاع عن هذا النوع من التسامح الذي رفضته دولة لويس الرابع عشر. أما التفكير في حق الممانعة فسيكون غائبًا تمامًا إلى حين الثورة.

أما بالنسبة لإنكلترا فقد كان عليها أن تستكمل الصراع ضد الإطلاقية ـ إطلاقية شارل الأول أثناء الحرب الأهلية 1640 ـ 1648 وإطلاقية شارل الثاني التي انتهت بالثورة المجيدة 1688، وفي ذات الوقت كان من الضروري تعديل فلسفة الدولة الليبرالية في صيغتها الهوبزية، وهذا ما سينجزه لوك عندما سيحول ليس فقط التمثيل الإطلاقي الهوبزي إلى تمثيل نيابي في **المقالة الثانية في الحكم المدني**[1]، بل وخاصة، وهو ما يعنينا هنا، التأكيد على التسامح المدني الذي يعارض كل ما ورد في القسمين

(1) جون لوك، **مقالتان في الحكم المدني**، الترجمة العربية، بيروت، 1959.



الثالث والرابع من لويثان هوبز، وكل ما ورد في كتاباته التاريخية واللاهوتية. وهو تسامح يقوم على قبول الهرطقيات (hérésies بعضها على الأقل)، وهو ما يعني أن الدولة لا بد أن تترك للسلطة الروحية نوعًا من الاستقلالية، لعلها رديف ـ بل هي كذلك ـ استقلال الدولة عن المجتمع المدني، الذي كان لوك أول من وضع أسسه. وقد بلورت إنكلترا أدبيات رائدة متعلقة بحق الممانعة تتراوح بين الدفاع والرفض طوال القرن السابع عشر، بل وفي المستعمرات الأمريكية في القرن الثامن عشر.

ومن هنا أهمية تصور لوك للتسامح والممانعة على حد السواء، فرب تصور سيقبله كل الفكر والعمل الليبراليين اللاحقين، فنجده في رسائله حول **التسامح** وفي **الحكم المدني** وكتابه حول **مبادئ المسيحية المعقولة**. ويقوم الحلان ـ كما هو معلوم ـ على أولويات أصبحت جدّ معروفة، هي أولًا الفردية ـ باعتبارها الشخصية المدنية التي تملك سيادة معنوية وأخلاقية على ذاتها وعلى اعتقاداتها وممارساتها الأساسية التي لا يمكن أن تقبل أي تنازل ـ، ولوازم ذلك إنما هي الحرية ثانيًا، والفصل بين الدولة والمجتمع ثالثًا، وبين الدين والدولة رابعًا، وهو ما يسوغ الممانعة في حال عدم احترام السلطان السياسي لذلك. هذه المبادئ تعاضدت فيما بينها لتقدم الصيغة التي ستستقر عليها الليبرالية الكلاسيكية، (انظر لاحقًا **الفصل الخامس** في هذا الكتاب).

وباختصار إذا كان هوبز يريد علمنة دون حرية، فإن لوك ومن قبله بيل، وبعدهما فولتير كانوا جميعًا يعتبرون أن لا علمنة ولا ليبرالية دون حرية دينية. وهذا ما ستعتنقه لاحقًا كل إعلانات حقوق الإنسان عماد النظرية الليبرالية. ولكن الإعلانات الممثلة لحقوق الإنسان حملت معها، ليس فقط لغة الحقوق الغالبة على

النزعة الليبرالية، بل كذلك لغة أخرى، هي لغة القانون، ليس الطبيعي الذي «أفل»، بل لغة القانون المدني، وهذا يرتبط ببرنامج آخر للحداثة السياسية، هو البرنامج الجمهوري (Republicain)، الذي لم يبحث عن الحل انطلاقًا من داخل العلاقة بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية، كما طرحها الخلاف التاريخي بين السلطتين منذ القرن الثالث عشر، كما رأينا، ولكنه استعاد التراث الروماني المتمثّل خاصّة في التأكيد على سيادة القانون، وعلى الحرية السياسية التي لا تعدو حرية التفكير والتعبير إلَّا أن تكون جزءًا منها، بل وكذلك باستعادة المفهوم الروماني للدين المدني، حلًّا جمهوريًّا للمسألة السياسية اللاهوتية.

3 ـ بيد أن نصوص كانط، المعاصر للثورة الفرنسية، والمعجب بروسو، والذي اتهم بالاسبينوزية، تحمل في ثناياها كل أمارات الخلاف بين الحل الجمهوري والحل الليبرالي، ولعل هذا ما يجعلها نصوصًا متوترة صعبة التأويل. وذلك، في تقديرنا، للأسباب التالية:

أ - فمما لا شك فيه أن جمهورية فكر كانط السياسي صريحة، تحذو حذو الفلسفة السياسية الجمهورية كما صاغها جان جاك روسو، ولذلك فهي كانت تضاد الاستبداد والطغيان تمامًا مثل جمهورية منتسكيو المعتدلة، وهو ما يظهر بوضوح في القبول بالتفريق بين مبدأ الاستبداد وبين المبدأ الجمهوري، وباعتبار كل نظام حكم، بما في ذلك الديمقراطي، لا يقوم على الفصل بين السلطات، إنما هو نظام استبدادي، تمامًا مثل روسو، ولكنه قد قبل كذلك بمفهوم طوماس هوبز عن التمثيل السياسي ياعتباره عنصر المشروعية الأهم ـ بقطع النظر عن نوع الحكم ـ مما جعله يزاوج بمهارة بين ليبرالية هوبز البنيوية من

جهة وبين جمهورية روسو الراديكالية وجمهورية منتسكيو المعتدلة من جهة ثانية. لينتج تصورًا جمهوريًا ليبراليًا، يعدل ليبرالية جون لوك الديموقراطية على نحو طريف.

ب ـ ومن مظاهر محدودية هذه النزعة الجمهورية، أنها لا تضاد، عند فيلسوفنا صراحة، الحكم التيوقراطي مثل اسبينوزا، ولذلك فهي تتفادى كل مواجهة مع السلطات الكنسية ـ كالتي مارسها فولتير مثلًا ـ بل هو قد كف بعد نشر نص نزاع الكليات عن كتابة أي نص يتعرض على نحو عمومي إلى الدين؛ هذا مع أنه كان يدعو في ذلك النص تحديدًا إلى الفصل بين الكنيسة والدولة تمامًا مثلما فعل لوك من قبل.

ج ـ إن قضية حرية التفكير تظل عند كانط في حدود طرحها الليبرالي، رغم طموحاته الجمهورية. ولذلك فهي لا ترتقي إلى مستوى المطالبة السبينوزية أو حتى الفولتيرية بذلك. ونحن نعتقد أن تلك هي حدود أي مشروع حداثي يؤكد على تناهي الإنسان ويتقوّم باطراح اللامتناهي، مبدأ كل التصور الآخر ـ الراديكالي ـ للكون، الذي نجده عند اسبينوزا مثلًا.

د ـ إن ما يؤكد ما ذهبنا إليه فيما يتعلق بموقف كانط من المسألة الدينية والسياسية هو رفضه للدين المدني الروسوي، لتنافي أن يكون وجود الدين ذاته تابعًا للعقد الأصلي الذي يعتبره الفيلسوف في أصل كل عيش مدني. فكأنما كانط أقرب إلى فولتير، منه إلى روسو.

هـ ـ ومن هنا التباس تصوره للتسامح كما لحق الممانعة: ولذلك فنحن سنذهب في **الفصل السادس** إلى اعتبار تفكير كانط ـ في المسألة التي تهمنا ـ أقرب إلى الليبرالية منه إلى الجمهورية، ولعله لذلك قدم أساسا متينا لحقوق الإنسان في صيغتها الليبرالية

[أي حقوق الجيل الأول]، في حين اعتبر أن كل بحث عن سعادة الجميع، إنما هو نوع من الاستبداد، أي أنه كان سيعارض على نحو ما حقوق الجيل الثاني. ثم هو، في تقديرنا، أميَل إلى اللائكية بمعنى الفصل، فيما يتعلق بحل المعضلة اللاهوتية السياسية، رغم اندراجه في سياق فكري بروتستانتي، وذلك بسبب انتمائه في النظرية السياسية إلى مقام فلسفي فرنسي أكثر من انتمائه إلى الروحانية لتي سادت في ألمانيا بعد الثورات الدينية في القرن السادس عشر. وتبعًا لذلك سيكون دوره حاسمًا في بناء الليبرالية الجمهورية في القرن التاسع عشر كما سيقدمها نظريًّا بنجامين كونستان ومن سينحو منحاه لاحقًا، وكما ستسود فرنسا بداية من 1830.

رب تحويل كانطي يفصح في ذات الوقت عن أصالة ليبرالية هوبز، وعن عمق هوبزية كل حداثة ليبرالية، وعن كون دولة الحق والقانون الكانطية ذاتها إنما هي **لويثان** هوبز، وقد أعيدت صياغته بعد صيرورة الثورات الديمقراطية الإنكليزية 1688 والأمريكية 1776 والفرنسية 1789[(1)]. ولذلك فإننا نعاصر اليوم في منعرجات البحث عن **مشروعية ليبرالية جديدة** مواكبة لعصر ما بعد الشيوعية التاريخية ـ ما بعد 1989 تحديدًا أي ما أسماه المؤرخ الإنكليزي إيريك هوبزباوم نهاية القرن العشرين القرن الشديد القصر الذي لم يبتدئ إلَّا سنة 1919 ـ استعادة لفكر الليبرالية الكلاسيكية وأهمهم بالإضافة إلى الأب المؤسس طوماس هوبز، فيلسوفان مهمان هما جون لوك وعمانويل كانط، قصد تجذير استبدال النظر السياسي الديالكتيكي (الخاص بهيغل وبماركس ومن

(1) J.W.N. Watkins; «The Posthumous Career of Thomas Hobbes» in *Review of Politics*, vol. 19, N° 3, 1957, p. 351-360.



يواصل فكرهما) بالنظر النقدي المتجدد الحديث (من هوبز إلى كانط) بعد تحيينه، مثلما سنشير إليه في خاتمة عملنا.

4 ـ ولقد جعلنا تعدد جوانب الاستشكال نراوح من جهة المنهج بين مقتضيات تاريخ الفلسفة السياسية بالمعنى التقني والصناعي، وذلك عندما يكون الأمر متعلقًا بالنصوص المعروفة في تقليد الفلسفة السياسية الغربية الحديثة، مثل **لويثان** طوماس هوبز ورسالتي لوك في **الحكم المدني**، و**ميتافزيقا الأخلاق** لكانط، وبين مقتضيات القراءة المنفتحة أي تلك التي لا تساءل النصوص انطلاقًا من منطوقها فحسب، بل من نتائجها العملية أو ما يلزم عن مقدماتها كذلك، وعن سياقها التاريخي والاجتماعي اعتمادًا على مقاربة الفلسفة الاجتماعية التي تعتبر فلسفة هوبز توصيفًا لبدايات الحداثة (الفصل الأول والفصل الرابع) زيادة على كونها تحليلًا معياريًا لها (الفصل الثاني والفصل الثالث)، في حين كانت تعديلات لوك وكانط انتقالًا من التوصيف إلى المعيارية (الفصل السادس) مرورًا بمزج تقويمي عند لوك بين التوصيف والمعيارية (الفصل الخامس): فالليبرالية لم تصبح في الغرب معيارًا إلَّا منذ القرن التاسع عشر، وإن كان الإعداد لذلك قد انطلق منذ كتابات جون لوك حول التسامح والممانعة.

وقد سلكنا في هذا مسلك بعض معاصرينا، فحاولنا الاستفادة من طرقهم في الفهم والتفسير، وتركيب هذه الطرق، رغم ما قد يبدو من صعوبة الملاءمة بين تلك المناهج. ولعل هذا ما يفسر أن التعاطي المنهجي كان في الوقت نفسه مع أعمال أفضل مؤرخي فلسفة هوبز الحاليين[1]، ومن مؤلفات مؤرخي

(1) Y. Ch. Zarka (dir.), *Aspects médiévaux de la politique moderne*, Op. cit.,

الأفكار والباحثين من مقام الفلسفة الاجتماعية وفلسفة الحقوق[1]. كما أن زاوية النظر التأويلية المطروحة في هذا الكتاب، قد استفادت من الأعمال التي أعادت منذ ثلاثينيات القرن الماضي، قراءة الفلسفة الحديثة من مقام الاستشكال اللاهوتي ـ السياسي، ونعني بالأساس الأعمال الخاصة بهوبز، أو باللاهوت السياسي المسيحي في العصر الوسيط[2].

5 ـ ويمكن عندئذ تفادي المفارقة التاريخية القائلة بتماهي الحداثة والليبرالية، فرب مراجعة تاريخية تبين أنه هناك على الأقل، وإلى حدود الثورتين الأمريكية والفرنسية، خلاف بين حلين: الأول ليبرالي، ستكون له الغلبة انطلاقًا من بداية القرن التاسع عشر، والآخر جمهوري، سيواصل ممانعة الحل الليبرالي حتى بعد انتصار هذا الأخير. ويمكن عندئذ أن نتفادى قبول الصورة التي تقدمها الليبرالية عن نفسها عندما تعتبر أنها أرست دون غيرها قواعد العلمنة، فنؤكد أنها أولًا لاحقة تاريخيًا للنزعة الجمهورية التي شاركت في وضع أسس العلمنة. وأن العلمنة، ثانيًا، ولدت في نطاق الكنيسة ذاتها، وذلك منذ القرن الثالث عشر، وبالتحديد في خضم صراع البابا ضد الإمبراطور، عندما سعى الأول إلى التخلص من نير الثاني، خلافًا لما قد يظهره التاريخ الليبرالي للمسألة اللاهوتية السياسية. وهذا ما يمكن أن نتبينه في أعمال غليوم الأوكامي ودانتي ومارسيل البادواني منذ قرون طويلة قبل، ليس فقط الحداثة السياسية، بل وقبل النهضة ذاتها.

---

(1) M.Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, Montchrétien, 1975.

(2) E. Kantorwitc, *Les deux corps du roi* tr. fr. , Paris, 1989 ; *Mourir pour la patrie*, tr. fr. Paris, 1984.



الفصل الأول

في البدء كانت الأزمة والإخضاع كذلك

أ ـ يميل الباحث عادة إلى الانطلاق من نظام عرض المسائل نسقيًّا على النحو النهائي أي بعد اكتمال نسق الفلسفة الهوبزية في ثلاثية عناصر الفلسفة ليدافع عن قول مفاده أن هوبز إنما يقترح أنطولوجيا ديناميكية في كتاب **الجسم** (1655)، تسند أنتروبولوجيا نزاعية في كتاب **عناصر القانون الطبيعي والسياسي** (1640) وفي كتاب **لويثان** وكتاب **الإنسان** 1658، تسند بدورها فلسفة أخلاقية وسياسية واقعية ومعيارية في ذات الوقت في كتاب **المواطن** (1642 ـ 1647) وكتاب **لويثان الإنكليزي** (1651) **واللاتيني** (1666 ـ 1668). بيد أنه لا بد أن نشير منذ البداية من منظور المقاربة التاريخية الداخلية الخاصة بتكون فكر هوبز أنه يرصد وعيًا حادًّا بالأزمة عبرت عنه نصوص عديدة للفيلسوف أهمها تصدير الطبعة الثانية لكتاب **المواطن** (1647):

«كنت أتقدم ببطء في إنجاز هدفي (كتاب **المواطن**) عندما بدأ السجال الحار حول حق السلطة وواجبات الرعايا ـ وهو ما

سبق اندلاع الحروب الأهلية بسنوات ـ وكان بمثابة الفأل السيئ بقادم الأهوال الذي سيشهده بلدي»[1].

وفي ذلك بعض ما يفسر أنه قدم في أكثر من كتاب صيغًا متتالية للمفهوم المركزي ابتكره لعقل الأزمة، نعني «الحالة الطبيعية». بيد أن تحديد طبيعة «الحالة الطبيعية» الأبستمولوجية، ووظيفتها النظرية، ووجاهتها النظرية، كما قيمتها في الفلسفة السياسية الحديثة، ليس موضوع اتفاق بين دارسي الفيلسوف الإنكليزي: فالمسألة الأولى مدارها هو جهة النظر إلى فلسفة هوبز بالإضافة إلى سياقها التاريخي، هل كانت مجرد استجابة لمستجدات التاريخ الأوروبي وبالتالي يكون معنى «الحالة الطبيعية» توصيفًا نظريًا لبدايات الاجتماع السياسي الأوروبي الحديث عامة بما هي أزمة بنيوية ـ تكوينية (حروب الإصلاح الديني)، وأزمة تجدد الاجتماع السياسي الإنكليزي بنيويًا (الحرب الأهلية 1640 ـ 1648)، أم هو تعميم نظري لنتائج معاينة مجريات الأزمة الأوروبية العامة والإنكليزية على وجه الخصوص؛ ويكون المعنى توصيفيًا ـ وفق تصور واقعي نقدي وتاريخي ـ في الحالة الأولى، واستكشافيًا ـ يقترب مما يسميه ماكس فيبر نمطًا نموذجيًا، في الحالة الثانية ـ وهذه هي المسألة الثانية. ويبد أنه كلا التصورين وجيه، ولذلك فقد سعى هوبز إلى تدقيقه طوال مسيرة نظرية مطولة[2]: ابتداء بكتاب **العناصر** موضع ولادة المعنى؛ ثم في كتاب **المواطن** في طبعته الأولى وفي

(1) Hobbes, *De cive, The latin Version*, Op. cit., p82.

(2) K. Schuhmann, *Hobbes. Une Chronique*, Paris, 1998.



الحواشي التي أضافها إلى الطبعة الثانية، ولاحقًا في كتاب **لويثان الإنكليزي واللاتيني** مواضع تدقيقه وصقله النظريين؛ وانتهاء بكتاب **البهيموث** المخصص للتأريخ للحرب الأهلية الإنكليزية، الذي هو في تقديرنا بمثابة التحقيق التاريخي لذلك المعنى النظري. وأخيرًا ـ وهو ما يخرج عن مطلوب هذا الفصل ـ فقد قبل التقليد الفلسفي السياسي السائد اللاحق من جون لوك المعاصر لهوبز إلى عمانويل كانط، مرورًا بجان جاك روسو، بنية المعنى، وإن غيَّر مضمونه.

وبالتالي فإننا نعتبر أن الحالة الطبيعية فرضية تفسيرية نظريَّة تهدف إلى تحليل طبيعة الدولة وتبريرية عمليًّا تطلب الإقناع بضرورة وجود الدولة بالأساس؛ كما أنها ذات قيمة تأريخية قريبة المنهج التكويني الجنيالوجي، الذي يمكن من فهمها من مقام التأويل التاريخي للاجتماع الإنساني عمومًا والسياسي خصوصًا، وللأزمة الإنكليزية على وجه الخصوص[1]. ولذلك فإننا نعتبر هنا أنه إذا كان مما لا ريب فيه أن فلسفة هوبز السياسية ترتبط من

(1) لقد كانت حالة الطبيعة موضوع خلاف شديد بين الفلاسفة أولًا ثم بين دارسي تاريخ الفلسفة: فقد اعتبرها روسو مجرد فرضية معيارية أكثر من كونها وتبعه في ذلك كانط ثم تقليد كامل للدراسة التاريخية للفلسفة السياسية. واعتبرها لاحقون فرضية واستبدلوها بنظرية اللعاب كما عند ليون غوتييه (1969) أو استبدلها جون راولز مثلًا بحجاب الجهل الذي يمكن من تسويغ النظرية التعاقدية لاحقًا، وبين أنهما يواصلان ـ رغم الفرق بينهما التقليد الكانطي. أخيرًا فهناك تفسير تاريخي واجتماعي كما عند ماكفرسون في كتابه الشهير، ونحن نذهب هنا كما جاء سابقًا إلى منحى الفلسفة السياسية التاريخية والاجتماعية التي تعتبر حالة الطبيعة مجهودًا نظريًّا لمفهمة أزمة أمبيريقية ـ هي أزمة أوروبا في القرون الثلاثة الأولى من الحداثة الأوروبية.

جهة ظهورها بالأزمة، وهي قد جعلت ذات الأزمة موضوع تفكير نظري، وحولت الأزمة من مجرد موضوع المعاينة إلى مفهوم نظري هو الحالة الطبيعية؛ فإنها قد تعدت ذلك إلى حد اقتراح حل هو في ذات الوقت نظري، يحدد طبيعة الدولة الحديثة بأنها تمثيلية ـ بقطع النظر عن شكل نظامها السياسي ـ وعملي، لأنه يريد أن يضع حدًّا لإمكانية الحرب الأهلية، في ذات الوقت.
إنما فلسفة هوبز محاولة لترويض وحش كبير اسمه الحرب: فالحرب هي ـ أولًا ـ مبدأ الاجتماع الإنساني، هي أصله، وهي كذلك لأن القوة (العنف) معطى أنطولوجيًّا حقيقيًّا لا بد من التعاطي معه عند كل بحث في الاجتماع الإنساني؛ وتبين التجربة التاريخية الإنكليزية أن الحرب خطر، ومرض ينبغي شفاء الجسم السياسي منه، لأنه يهدد وجود الاجتماع بما هو كذلك (1) ولذلك لا بد ـ ثانيًا ـ من تفويض الناس أمرهم إلى ولي يدفع بعضهم عن بعض داخليًّا، وعن جمعهم كل عدو خارجي؛ ولأن الأمر كذلك، فإن الحرب ينبغي أن تصبح وظيفة من الوظائف يقوم بها من خولنا له تدبير شأننا على نحو يرضاه هو، ونطمئن إليه نحن (2).

* * *

1 ـ إن تبلور مفهوم الحالة الطبيعية أكثر تعقيدًا مما قد يوحي به كتاب هوبز الرئيسي ولذلك سنعمد إلى النظر التكويني (الجنيالوجي) في غرض الحالة الطبيعية / الأزمة / الحرب الأهلية عند هوبز وذلك بالتركيز على نص **عناصر القانون الطبيعي والسياسي** الذي كتب عشية اندلاع الحرب الأهلية الإنكليزية وعلى كتاب **المواطن** الذي كتب في أوجها، وسنستأنس بكتاب

البهيموث الذي أرّخ لها مستعملًا العدة المفهومية للكتب المذكورة بالإضافة إلى كتاب **لويثان**، وإذا كان هذا الأخير ينحو منحى التناول النظري الصرف فإن النصين الأولين يقدمان نظرًا أكثر ارتباطًا بالمراس، في حين يقدم **البهيموث** تحليلًا تاريخيًا لوقائع الأزمة / الحرب الأهلية التي كانت في أصل النشوء التاريخي لمفهوم الحالة الطبيعية، يقول هوبز ذاته في مقدمة الطبعة الثانية لكتابه **المواطن** إنه بدأ منذ ثلاثينيات القرن السابع عشر الاشتغال على بناء نسق نظري سماه عناصر الفلسفة، يحتوي قسمًا أول خصصه للفلسفة الطبيعية، عنوانه في الجسم، وثانٍ يتعلق بالأنتروبولوجيا ووسمه في الإنسان، وأخيرًا هو المواطن، وموضوعه الفلسفة المدنية، هذا كان النظام المنشود، ولكن اندلاع «الحريق»[1] ـ أي الحرب الأهلية ـ قلب نظام التحرير رأسًا على عقب، إذ عدل عن النظام واعتمد نظامًا سياسيًّا جعله يصدر كتاب المواطن في حين لم يصدر الجسم إلَّا سنة 1655 وكتاب الإنسان سنة 1658 فالأزمة ليست فقط موضوعًا من المواضيع بالنسبة إلى فلسفة هوبز السياسية بل هي علة من علل تكوّنها.

وتدعم المعرفة التاريخية بمسيرة هوبز الفلسفية التي تجلي كيف أن الاهتمام بالعنف والحرب والتراجيديا، قد بدأ مبكرًا، قبل أن يبتكر الفيلسوف معنى «الحالة الطبيعية» وقد بيَّن بعض الدارسين كيف صهر هوبز ضمن ذلك المعنى مواد صادرة عن ملاحظاته للمعيش التاريخي، كما من قراءاته **للتراجيديات**

---

(1) Hobbes, *De cive,* Op. cit., p. 84.



الإغريقية والرومانية: يوربيدوس ـ الذي ترجم له منذ 1603 مسرحيته الشهيرة ميداي ـ وهوميروس ـ الذي سيترجم له في سني شيخوخته **الإلياذة** (1673 ـ 1674) **والأوديسة** (1676) ـ وسوفوكليس وأريسطوفان، وبلاوت، وفيرجيل وهوراس[1]، وللكتابة التاريخية كما مارسها توكيديدس في **تأريخه للحرب البيليوبنيزية** الذي ترجمه هوبز مبكرًا (1618 ـ 1629) والذي أعجب بنقده للديمقراطية الأثينية لأنه بيَّن له «طبيعتها اللامعقولة» ـ كما يذكر في ترجمته الذاتية (1673)[2]، ومن مراس نظري لأنثروبولوجيا المقالة الثالثة من كتاب **الخطابة** لأرسطو، يتجلى الأمر لمن يتأمل التلخيص الذي أنجزه هوبز لتلك المقالة من ناحية، وكتب هوبز منذ **عناصر القانون الطبيعي والسياسي**: فقد بيَّن ليو شتراوس كيف تملك طوماس هوبز أنثروبولوجيا الخطابة في عناصر هوبز على نحو نهائي لا يكاد يستحق الاستئناف، بإقامة تناظر دقيق بين نص أرسطو، وأغلب نصوص هوبز السياسية ـ حتى اللاحق منها لكتاب العناصر نعني **لويثان** وكتاب **الانسان**[3].

وقد يذهب المرء إلى اعتبار أن صلة ما سبق من تحليل نظري قد وجد مجرد دعمه التاريخي عند هوبز في ما جرى أثناء

---

(1) K. Schuhmann, *Hobbes. Une Chronique*, Op. cit., p28.

(2) J. Terrel, Hobbes: *Vies d'un philosophe*, Rennes, 2008, p141-142; K.Schuhmann, *Hobbes. Une Chronique*, Op. cit., p27-28; Q. Skinner, *Thomas hobbes and the Republican Liberty*,..... Op. cit., p.1-17.

(3) Léo Strauss, *La philosophie politique de Hobbes*, tr. fr., Paris, 1991, p.55-71.



الحرب الأهلية الإنكليزية، كما قد يتجلى في تأريخه سنة 1666 لهذه الحرب. بيد أنه لأننا يمكن أن نمفصل بيسر نص **البهيموث**، والفصل الثامن من الباب الثاني من كتاب **العناصر**، والفصل الثالث عشر من كتاب **المواطن**، إلى حد يسوغ اعتبار نص **البهيموث** ـ تاريخ الحرب الأهلية، لا يعيد بناء مجريات الحرب، وخاصة عند تعيين المسؤولين عند اندلاع الحريق، اعتمادًا على ما ورد في كتاب **العناصر** ـ وخاصة الفصل المذكور ـ حول أسباب التمرد عمومًا، وكذلك في ما ورد حول ذات الموضوع في كتاب **المواطن**، بل أن ما ورد في النصين الأخيرين إنما كان **تحليلًا مجردًا** لذات المادة التاريخية التي سيعود لها نص **البهيموث** بالتوصيف.

ومن اليسير أن نجد تمفصلًا بين التحليل النظري «لأسباب التمرد» والتحليل التاريخي لأسباب الحرب الأهلية في إنكلترا كما في **البهيموث** وخاصة الحوار الأول: فإذا نظرنا إلى تحديد هوبز للمسؤولين عن الحرب الأهلية فسنجد أنهم حسب رأيه:

1) الذين يعودون إلى دائرة الدين والتيولوجيا أي «الوزراء المشيخيين» و«أنصار البابا» و«دعاة استقلال اسكتلندا الكاثوليكية عن التاج الإنكليكاني «وكل» الشيع والعصب الدينية.

2) الذين يضعون الإغريق أو الرومان نماذج يريدون إعادة بناء بريطانيا على غرارها.

3) إرادة مدينة لندن وغيرها من المدن أن تصبح مراكز الحياة الاقتصادية والاجتماعية، وما جره من تحول المفقرين بسبب ذلك إلى مرتزقة يسهل انتدابهم للحرب الأهلية.

4) وأخيرًا الأخطاء السياسية التي ارتكبها الملك ووزراؤه والتي جرت العصيان إلى المدن.

أما مبررات التمرد فهي:

1) الادعاء بأنه لا ينبغي إرغام ضمائر الناس.

2) إن الحكام ينبغي أن يخضعوا للتشريعات التي وضعوها.

3) إن السيادة قابلة للانقسام.

4) إن الملكية الخاصة بالمواطنين منفصلة عن ملكية الحاكم.

5) إن للشعب شخصية متميّزة عن حاكمه.

6) إنه من المشروع قتل الحاكم.

وإن هذه المبررات هي ذاتها التي اعتمدها هوبز عند كتابة **البهيموث**، وبالتحديد الحوار الأول الذي يحدد الأسباب العقدية لاندلاع الحرب، أي مواقف المسيحيين، ومواقف البابويين ومواقف المستقلين والمنشقين من الجمهوريين الذين يستعيدون أفكارًا رومانية حول الحرية الموجبة للدفاع عن حق الممانعة[1]؛ وذلك قبل أن يتناول جهل الشعب، لكل معنى السيادة، أي بلغة عصرنا لافتقار الشعب لكل ثقافة سياسية. وقبل أن يتناول الأسباب الاقتصادية لاندلاع الحرب، والتي باعتبارها تعود أساسًا إلى وضع العاصمة لندن وعلاقتها ببقية المدن، وإفلاس النبلاء وتحوّلهم حسب هوبز إلى مرتزقة. وإننا نجد أن هوبز

(1) Q. Skinner, *Thomas hobbes and the Republican Liberty,.....* Op. cit., p.178-210.



يدحض مسبقًا في كتاب **العناصر** كل حجج دعاة التمرد، وذلك عشية الحرب، وهو بذلك يقدّم موقفه السياسي من الحرب قبل اندلاعها، وهو ذات موقفه عندما أرخ لتلك الحرب بعد مرور أكثر من عقد على نهاية مجرياتها. بل إن أنتربولوجيا كتاب **العناصر** لم تكن في جزء منها غير التفسير النظري للحدث التاريخي الذي سيصفه كتاب **البهيموث**، بل سيكون موضوع سخطه الشديد.

2 ـ ولما كانت الأزمة السياسية والعقدية سابقة لأغلب منتوج هوبز النظري، فإننا يمكن أن نعتبر أن الفلسفة الطبيعية ذاتها كانت استجابة لذات الحاجة التفسيرية: «عقل الحريق الذي اندلع» حسب عبارة تصدير **المواطن** في 1647. وقد اعتبر هوبز منذ الصيغة الأولى للفلسفة الطبيعية[1]، كما قدمها مخطوط يعود إلى سنتي 1636 ـ 1638[2] أن الموجود هو الجسم، إذ يتألف الكون من مجموعة من الأجسام ولكل ما في الكون جسم، ولا شيء حقيقي فيه لا يكون جسمًا، وبذلك يقدم أنطولوجيا واحدية تقوم على نفي كل ثنائية، فالجوهر والجسم يعنيان شيئًا واحدًا. وهذه الأجسام في حالة حركة دائمًا وذلك لأن الحركة هي السبب الكلي لجميع الأشياء، وإذا كان غاليلو قد فسّر حركة العالم الخارجي. فإن هوبز يعمم الحركة وهو ما قاده إلى التمييز

(1) F. Brandt, *The Mechanical Conception of Nature in Hobbes,* London 1928, passim.

(2) Hobbes, *De Principiis*. Notes de Herbert de Cherbury sur une version ancienne du De Corpore, in *Philosophie,* n° -1989, p. 5-21.



بين نوعين من الحركة: حركة خارجية وهي التي وضع غاليلو قوانينها، وحركة داخلية وهي التي وضعها هو اعتمادًا على أعمال «مواطنه هارفي». وهذا النوع من الحركة ينقسم بدوره إلى نوعين أما حركة حية وأما حركة حيوانية، الحركة الأولى هي التي تظهر مثلًا في جريان الدم، والنبض والتنفس، والهضم، والتغذية... أما النوع الثاني فهي الحركة الإرادية التي يقوم بها الإنسان عندما يمشي، ويتكلم، ويحرك أي طرف من أطرافه بتلك الطريقة التي تخيلها بها في أول مرة نفسه والإنسان لأنه جسم فهو في حالة حركة ولأنه كائن حي فهو يخضع للحركة الحيوانية. وما يتميز به الكائن الحيواني هي هذه الحركات التي يسعى بها للبقاء والمحافظة على حياته، ومصدر الحركة خارجي وهي تحدث انفصالًا هو اللذة إذا كانت حركة الدم تسير سيرًا مريحًا، وهو الألم إذا كان هناك ما يعرقل هذا السير. وللحركة بدايات صغيرة يسميها هوبز «الجهد» وهو في ذلك يعتمد الفيزياء الجديدة. وهناك جهدان أوليان ينتج عنهما كل جهد لاحق، هما الرغبة والنفور اللذان ينتجان كل الأهواء التي تنتج كل جهد لاحق، فبعضها بسيط وبعضها مركب، والمركبة منها تنشأ عن البسيطة: فالانفعالات البسيطة هي: الاشتهاء، والرغبة، والحب، والنفور، والكراهية، والفرح، والحزن، وقد استمدت اسمها من اعتبارات مختلفة حسب تنوعها، فإذا أعقبت الواحدة منها الأخرى، وقد أطلق عليها الناس اسمًا حسب تصورهم لترجيح بلوغ ما يرغبون في بلوغه. وقد تسمى، ثانيًا، حسب الموضوع الذي يحبونه أو يكرهونه. وقد تسمى، ثالثًا، بالنظر إلى كثير منها مجتمعة... الخ. ومن هنا يفسر هوبز الأمل،

واليأس والخوف والشجاعة والاحتقار والغضب والسخط والعطف والغيرة والحقد والخجل والقسوة... الخ. وإن الإنسان ـ تبعًا لذلك ـ كائن رغبة، يسعى إلى الحفاظ على ذاته بالحصول على كل ما يساعده على ذلك، ويتفادى كل ما يهدد بقاءه.

وإذا كان الإنسان يشترك مع الحيوان في الانفعالات والرغبات فإنه يتميز عنه باللغة، أي بالقدرة على إصدار أصوات تمكنه من الاحتفاظ بصور الأشياء وذلك عن طريق ربطها بأصوات معينة، وهذا الفعل اللغوي لا يمكِّن الإنسان من استحضار الماضي فقط ولكنه يمكِّنه كذلك من إسقاط الماضي على المستقبل، وبالتالي يصبح قادرًا «على استباق المستقبل والمستقبل اللامحدود واللامتناهي»[1]؛ أي أن اللغة تجعل الإنسان كائنًا زمنيًّا. وهذه الزمنية مضافة إلى الرغبة ستكون مصدر بؤس الإنسان إذا ظل في حالته الطبيعية، التي يجعلها نص العناصر ونص المواطن عرضية أو تكاد، فهي تباعًا إما حالة الناس خارج المجتمع المدني[2] أو أنها تجلي حالة الناس بما هم في حالة حرب بالطبع[3]. مما يعني التلازم الضروري بين الحالة الطبيعية والحرب.

أ ـ يحدد هوبز في كتاب العناصر كما في كتاب المواطن

---

(1) A. Matheron, «Politique et réligion chez Hobbes et Spinoza» in *Philosophie et Réligion*, Paris, 1974, pp. 92-93.

(2) Hobbes, *Elements of Law: Natural and Politic*, (ed Ferdinand Toennies) sd ed Frank Cass 1969, p. 70.

(3) Hobbes, *De cive*, Op. cit., chap. 1.



الحرب تحديدًا إجرائيًا، القصد منه توضيح حالة الحرب، وتحديدًا يتضايف فيه السلم والحرب: فهذه الأخيرة «ليست سوى الزمن الذي تظهر فيه إرادة استعمال القوة لفظًا أو فعلًا، والنية في ذلك»[1]، والسلم ذاتها إن هي إلَّا غياب الحرب»[2].

ب ـ لا يقدم هوبز في كتابيه الأولين وصفًا مستفيضًا كالذي وجدناه في **لويثان**، للحالة الطبيعية، فهي كتاب العناصر «حالة عنف»[3] و«قوة» و«هيمنة» البعض على البعض الآخر، و«خوف عام» و«خشية متبادلة» و«صراع» و«صدام» و«خصام»[4]: باختصار لا فرق بين هذه الحالة و«حالة الحرب»[5]، فالناس يعيشون في حالة فزع دائم، وهو يستعملون كل الوسائل للإيقاع ببعضهم البعض. إن اقتتال الناس هو حالة الحرب ذاتها. أما كتاب **المواطن** فيقدم هذا التعريف: «إذا تأملتم معي الأمر فإنكم ستعترفون أن الحالة الطبيعية للناس، قبل أن يكوّنوا مجتمعًا، تكون حربًا دائمة بل أكثر من ذلك حرب الجميع ضد الجميع»[6]. إن ظرف الزمان «قبل» لا شك أنه يسمح بالتأويل التاريخي للحالة الطبيعية، غير أن نص الطبيعة الثانية يذهب إلى أن «حالة الخشية ليست خاصة بالحالة الطبيعية بل تتواصل في الحالة المدنية»[7]. وهو ما جعلنا نستعمل مفهوم «الأزمة» لفهم

(1) Hobbes, *Elements of Law: Natural and Politic*, p. 72.
(2) Hobbes, *De cive*, Op. cit., chap. 1.
(3) Hobbes, *Elements of Law: Natural and Politic*, op. cit. p.
(4) Ibid.
(5) Ibid.
(6) Hobbes, *De cive*, Op. cit., chap. 1.
(7) Ibid.

الحالة الطبيعية عند هوبز، فالحالة أزمة دائمة، تحتد فتصبح حربًا، فتكون خوفًا وخشيةً، وهذا ما يجعلنا نعتبر أن هدف هوبز من بناء مفهوم الحالة الطبيعية ليس أخلاقيًّا مثل روسو هدفه أداؤه الغريزي في الإنسان مثلما فعل ذلك إراسموس قبل هوبز، وما سيفعله روسو لاحقًا، ولا هو قانون يريد مثل غروتيوس مجرد تبرير وجود الدولة، ولا هو كذلك استراتيجي، يريد أن يبيّن مثل مكيافلي ـ من منظور جمهوري ـ كيف ينبغي أن تعاضد قوة الأسلحة قوة القوانين[1].

ت ـ أما في **لويثان** فيعتبر هوبز أن الحالة الطبيعية هي حالة «غياب السلطة»: نمط العيش الذي لا بد أن يسود إذا لم تكن هناك قوة عامة قادرة على بث الرعب في قلوب الناس. ويصف هذه الحالة بأنها حالة الفوضى فيقول: «إنها حال لا وجود فيها لفلاحة ولا ملاحة ولا تجارة ولا آلات قادرة على تحريك أشياء على قدر كبير من القوة، ولا وجود فيها لمعارف ولا لحساب للوقت»[2]. وهي حالة صراع بين الأفراد وذلك لتساوي قدراتهم الجسدية والذهنية: «إن الناس متساوون بالطبيعة فيما بينهم، أما اللامساواة التي نعرفها الآن فقد نشأت عن القانون المدني»[3]. وهذه المساواة في القدرة تجعل الجميع متساوين في الحقوق الطبيعية وبالتالي تؤجج الصراع بينهم. والمساواة في القدرة هذه تجعل الجميع متساوين في الرغبة على حصول الأشياء، أي

(1) Q. Skinner, *Thomas hobbes and the Republican Liberty*, Op. cit., p.68-72.

(2) Hobbes, *Leviathan*, Op. cit., p. 188.

(3) Ibid, p. 183.



المساواة في الأمل بما أن الأمل هو توقع الحصول على خير، مثلما يؤكد هوبز في كتاب العناصر[1]. وهكذا تكون المساواة في الأمل مصدرًا للصراع بين الأفراد. ولما كان كل أمل هو قصدي بطبعه أي يتوجه إلى موضوع خارجي، وإذا كان موضوع ذلك الأمل واحدًا فيكون عندئذ مصدر صراع، يقول هوبز في كتاب المواطن: «إن العلة الأكثر شيوعًا لرغبة الناس في إيذاء بعضهم بعضًا تنشأ عن أن الكثير منهم يرغب في الشيء ذاته وفي الوقت ذاته... إلخ وهنا يبرز سؤال هام: من منهم الأقوى، وتلك مسألة لا يحسمها سوى السيف»[2]. وهذا ما ينتج تنافسًا بين الأفراد حول المواضيع التي تمكن من المحافظة على البقاء، وبالتالي يسود صراع يمكن أن يكون مستترًا كما يمكن أن يكون علنيًا. إن تضارب مصالح الأفراد يجعل الثقة تنعدم بينهم وبالتالي يصبح كل فرد عدوًا لكل فرد، وتسود حالة «حرب الجميع ضد الجميع». يقول هوبز: «بسبب انعدام الثقة بين كل فرد وآخر فإنه لا توجد طريقة يضمن بها الإنسان حياته أو يحمي نفسه بطريقة معقولة سوى الاستباق، أعني أن يحاول كل فرد السيطرة على غيره، إما بالقوة أو بالخديعة أو بالحيلة بقدر ما يستطيع، ما دامت الأوضاع القائمة تفتقر إلى قوة تبث الرعب في قلوب الجميع»[3]. إن حالة الطبيعة هي حالة الحرية ولكن الصراع يجعلها تصبح حالة نفي الحرية لأنها حالة خوف الجميع من

(1) Hobbes, *Elements of Law*, Op. cit., p. 140.

(2) Hobbes, *De cive*, Op. cit., p. 122.

(3) Hobbes, *Leviathan*, Op. cit., p. 227.



الجميع، وحالة غياب الحضارة، وحالة الفوضى الشاملة، وحالة نفي الملكية لأنها حالة تهدد وجود الإنسان. وتلك عمومًا الخطوط العامة لتصور هوبز للحالة الطبيعية كما ترد بالأساس في **لويثان**. بيد أنه إذا كان تصوّر هوبز للحالة الطبيعية في الفصل الثالث عشر من **لويثان** يجعلها رديفًا «للوضع الطبيعي للناس»، وبالتالي جوهرية. وبالتالي فإن ذلك يجعل الدولة ـ لا الطبيعة ـ مبدأ تكوين الشعب أو بعبارة أخرى هي أصل ـ بمعنى ما به يتقوّم ـ المجتمع ذاته لأنها:

أ ـ تضمن للناس السلم الخارجي عندما تحميهم من الأعداء الخارجيين، فهي تحميهم من التفكك وتحفظ كيانهم.

ب ـ تحميهم من أنفسهم، أي تدفع بعضهم عن بعض، إنها تحمي الجميع من عنف الجميع، أي تضع حدًّا للأزمة الداخلية بأن تحتكر لنفسها كل قوى المجتمع. وهو ما يحيلنا إلى مسألة علاقة السيادة بالأزمة عامة[1]، وبالحرب تحديدًا؛ ومما يمكن أن ذلك يسوّغ طرح مسألة التعاقد الاجتماعي من مقامٍ إشكالي في فلسفة هوبز السياسية معروفٍ، نعني عقد الاكتساب، الذي يجعل السلطان السياسي نتاج القوة، وبالتالي الاتفاق لاحقًا على واقعة القوة، عندما يقايض المنهزم حياته مقابل حريته. ويمكن أن نقول باختصار شديد: إنه رغم أنه قد يبدو أن هوبز لا يضفي مشروعيةً على ذلك العقد، فإن ذلك ليس إلَّا ظاهريًا لأن ذلك النوع من الاكتساب ليس أقل مشروعية من العقد الذي سيكون من قبيل

(1) F. Lessay, *Souveraineté et légitimité chez Hobbes,* Paris, 1988.



التفويض؛ ولذلك فإن البهيموث، في تأريخه للحرب لا يضفي مشروعية على الحكم الناتج عن الحرب، ولكنه كذلك لا ينفي عنه كل مشروعية؛ وإنما الهدف تقويمي ـ يحذر من ذلك المنوال ـ لا معياري يستبعده إطلاقًا. ولأنه كذلك فإنه يلزم عما سبق تحليل يحوّل الأزمة إلى عارض ينبغي استبعاده، وهو ما لا يكون إلّا بإنشاء جهاز الدولة الذي سيحتكر العنف المشروع وفق عبارة ماكس فيبر الشهيرة.

وإن ذلك ليجعل موقع الحرب ذاتها يتحول: «إنما الحال خارج المجتمع، حال سلب متواصلة والجميع عرضة لعنف كل الذين يريدون سلبهم الحياة والثروات، أما في الدولة، فلا يمتلك تلك القدرة إلّا شخص واحد».[1] إن ذلك يعطي لهذه الدولة حقًّا ـ جديدًا ـ هو الحق التاسع كما سيأتي ـ في إبرام السِّلم وإعلان الحرب عند اللزوم، وما يرتبط بذلك من تقدير الضروري لذلك مالًا، وعتادًا، ورجالًا. وإننا لنجد هنا أن هوبز يخطو نفس خطى مكيافلي في كتابه **فن الحرب**، بقبول أطروحة جمهورية شهيرة: نعني ضرورة تعويض المرتزقة «بجيش وطني» (ولِمَ لا شعبي)، وان كان مؤلف لويثان يطوعها تطويعًا ليبراليًّا تسلطيًّا عندما يجعلها للدفاع عن الدولة الموحدة والمركزية، التي لا يمكن أن تقبل بوجود آلة عسكرية مفتتة، كما لا يمكن أن تتعايش بيسر مع ازدواجية السلطة (البرلمان/ الملك أو الدولة /المواطنون).

---

(1) Ibid, p. 28.



ت ـ وبالتالي يصبح الحاكم (فردًا ومجلسًا) القائد الأعلى لهذا الجيش. أما القواد الميدانيون فيتبعون سلطته، لأنه هو من يعينهم في وظائفهم، بل يعتبر هوبز أن لا خوف على الحاكم من شعبية قواده على سلطته، إلَّا متى كان يفتقد إلى شعبية خاصة.

* * *

ويمكن أن نقول باختصار إننا نجد في جواب هوبز على السؤال التالي: كيف الخروج من الحالة الطبيعية؟ عقلًا للأزمة وسعيًا لحلها. فهناك سبل ثلاث للخروج من الأزمة، الأولى أنثربولوجية والثانية أخلاقية والثالثة سياسية. ونحن نجد أن السبيل الأنثربولوجية تهمل نظرًا لهشاشتها ولذلك لن نتوقف عندها، ونكتفي بالقول، بأنه عند هوبز يمكن أن تكون الأهواء ذاتها، وخاصة الخوف من الموت والرغبة في الأشياء الضرورية لحياة سعيدة والأمل في تحصيل هذه الأشياء عن طريق العمل، دافعًا للناس نحو السلم، وهذه السبيل لا نجدها إلَّا في الفصول، من السابع إلى الثالث عشر، من كتاب **العناصر** ولكنها تختفي في كتاب **المواطن** وكتاب **لويثان** نظرًا لهشاشتها ولعدم صمودها أمام العنف الأصلي في الفرد، أو النزعات التدميرية ـ إذا جوزنا لأنفسنا تفسير هوبز انطلاقًا من فرويد[1]. ولذلك

(1) أما عن الحرب الخارجية، فإن هوبز لا يتوقف عندها بل يلقيها على الحرب الداخلية، ويعتبر أن الدول في حال طبيعية، ولذلك فإنه علينا أن نسعى إلى إقرار سلم عالمية تعوّض «الفوضى العالمية»؛ ولكنه لا يرقى إلى درجة البحث عن سلم كالتي كان يطلبها الأب دي سان بيار والتي كانت موضوع نقاش طويل من قبل روسو ولينيتز وكانط وغيرهم... وهو ما يخرج عن هذا المقام.

سيحتفظ الفيلسوف الإنكليزي لاحقًا بالسبيل الأخلاقية والسبيل السياسية، لا غير: الأولى قائمة على مفهوم القانون الأخلاقي والطبيعي والإلهي (كما سنتبين ذلك في الفصل الثاني) والثانية على مفهوم التفويض (كما سيأتي في الفصل الثالث).

الفصل الثاني

القانون والحقيقة والسلطان

يواجه دارس مسألة القانون عند طوماس هوبز عديد مصادر الإرباك، فهو بعد أن يظن عند إنهاء تدبر الفصل الرابع عشر والفصل الخامس عشر من **لويثان**، أن مسألة القانون الطبيعي قد حُسمت، يفاجأ بإعادة طرح لها في الفصل الخاص بالقانون المدني، ثم هو بعد أن يطمئن إلى كون «مسألة القانون» هي ذاتها «العلم الحق والوحيد» والذي هو «الفلسفة الأخلاقية»[1]، ويجد دعمًا لذلك في نهاية القسم الثاني من **لويثان** الذي يعتبر موضوعها «علم العدل الطبيعي (أي العلم) الوحيد الذي يحتاجه الحكّام وأعوانهم»[2]، يواجه تأكيدًا آخر مفاده «أن تأويل القوانين الطبيعية مستقل عن كتب الفلسفة الأخلاقية»، بل ويبلغ الإحراج عنده أوجَهُ عندما يذهب **لويثان اللاتيني** إلى «أن تأويل القوانين الطبيعية ليس مناط رجال الدين ولا كتاب الفلسفة الأخلاقية، بل هو عندما تتكون الدولة، شأن السلطان. وإن (تلك) المذاهب يمكن أن تكون صادقة، ولكن القانون صنيعة السلطان لا

(1) Th. Hobbes, *Leviathan*, Op. cit., p. 215.

(2) Ibid, p. 407 - 408.



الحقيقة»[1]، إن هذه الأقوال المتعارضة ـ على الأقل ظاهرًا ـ تدفع ضرورة إلى فحص علاقة القانون الطبيعي بالقانون المدني وتحديد مصدر القانون، وبالتالي نوعية الشرعية التي تسند الدولة حسب هوبز.

ونحن إنما نريد أن ننظر في الطابع الإشكالي للعلاقة بين القانون المدني والقانون الطبيعي، ولذلك فإننا سنعيد بناء المسألة انطلاقًا من الخاصية الرابعة من خصائص القانون المدني الثماني كما أوردها هوبز في الفصل السادس والعشرين من **لويثان**[2]. وهي، لا مشاحة، من الدروب المطروقة ولكن أيضًا من التي لم تقتل درسًا[3]. وسنتابع المسألة كذلك في مختلف مراحل تبلورها، أي برصد صيغتها الأولى في **عناصر القانون الطبيعي**

---

(1) Th. Hobbes, *Leviatano,* A Cura di Raffaella, Milano, 2001. p.448-449.

(2) Th. Hobbes, *Leviathan,* Op. cit., p. 312-318.

(3) يمكن أن نميز داخل حقل الدراسات الهوبزية، فيما يخص مسألة القانون، بين التوجهات التالية:

أ- دعاة الدفاع عن الحق الطبيعي الكلاسيكي وخصوم الوضعية الحقوقية الذين يعتبرون هوبز رائدَ الوضعية الحقوقية، ومنهم ليو شتراوس (1986، 1990) من مقام أرسطي ووسيط، وكذلك فيلسوف الحقوق الفرنسي ميشال فيلاي (1975) من مقام طوماوي جديد.

ب- نزعة كانطية جديدة، تجعل من هوبز كانطيًا قبل كانط نفسه، وذلك بالتشديد على نوع من المماهاة بين القانونين الطبيعي والإلهي، وهي تعود إلى ما يعرف بأطروحة تايلور ـ وارندر وقد جددها مؤخرًا ماترنيخ (1998).

ت- نزعة تعتبر هوبز من دعاة الحق الطبيعي من مقام لاهوتي بروتستاني مثل هود 1964 أو من مقام وضعي حقوقي مثل هانز كلسن.

ث- نزعة تحكمية يمثلها كارل شميت، تعتبر هوبز ممثلًا لتلك النزعة في فلسفة الحقوق.

والسياسي، والثانية في كتاب المواطن، قبل لويثان الإنكليزي واللاتيني انتهاءً إلى النصين المتأخرين: الحوار بين الفيلسوف وبين دارس القانون، ونص البهيموث الذي أرخ للحرب الأهلية الإنكليزية.

1 ـ لقد تحوّل عرض هوبز لقوانين الطبيعة مبنًى ومعنًى، فبعد أن كان غير نسقي في عناصر القانون الطبيعي والسياسي يعدد القوانين دون تمييز داخلها بين قوانين أساسية، وأخرى مشتقة، فإن العرض الثاني في كتاب المواطن، وكذلك الثالث في لويثان، أصبح نسقيًا إذ نجد قانونًا أساسيًا هو الأول وأخرى صادرة عن ذلك القانون[1]. وإذا كان ذلك شأن مفهوم القانون الطبيعي فإن مفهوم القانون المدني يكاد يكون قد ولد مستقرًا، لأن الفروق بين أول تعريف في العناصر بأنه «أمر بفعل ما أو نهي عنه»[2]، وبين آخر تعريف نجده عند هوبز في الحوار عندما يقول: «القانون حكم من له السلطان لرعاياه أو المنظر لهم علنًا ونصًّا لما ينبغي فعله أو تركه»[3] طفيفة، وهذا الأخير وإن كان أكثر التعاريف اكتمالًا، فإنه لا ينفصل جذريًا عن تعريف كتاب العناصر الذي ذكرنا ولا عن تعريف كتاب المواطن الذي يؤكد بدوره على ارتباط القانون بالأمر والذي يحدد مصدر الأمر بأنه «من تجب طاعته»[4]. أما تعريف لويثان، فجديده بالإضافة إلى

(1) ليس هناك في كتاب العناصر فكرة القانون الأساسي، ولذلك كان عرض القوانين في هذا الكتاب غير نسقي.

(2) Th. Hobbes, *The Elements of Law*, Op. cit., chap. 10, § 1.

(3) Ibid.

(4) Th. Hobbes, *De Cive*, chap. 14, §1.

نص العناصر وإلى نص المواطن هو التأكيد على القاعدة باعتبارها مقياس القانونية: «إن القانون المدني هو، بالإضافة إلى كل مواطن، جملة القواعد التي تضعها الدولة مشافهة أو كتابة أو بتسوُّل أي دليل آخر يكافئ إرادتها، لتمييز الحق عن الباطل، أي ما يلائم القاعدة عما يضادها»[1]. إننا ـ وإن كنّا أمام تدرّج في بناء مفهوم القانون المدني ـ لا نجد فرقًا جذريًا بين التعريفات الأربعة إلّا من حيث التحقيق والتدقيق الذي يضيفه اللاحق للسابق، وبيان ذلك كما يلي:

أ ـ إن مصدر القانون المدني في جميع الصياغات، إنما هو السلطان، إذ أن له السيادة العليا وهو يجمع بين كل السلطات: هو المشرع والمنفّذ ومن يقاضي، بقطع النظر عن نوع سيادته: فالأمر سيّان سواء كان الحاكم نتاج تفويض وإنشاء[2] أو كان نتاج غلبة[3]. ولا يغير شكل الحكم كذلك ـ ملكيًا كان أم ارستقراطيًا أو ديمقراطيًا ـ من احتكار وظيفة الشارع من جهة الحاكم، فالتشريع إخضاع لإرادة توحد الناس وتوجههم، ولذلك لا بد أن تكون الإرادة إرادته، وهذا ما يمكّنه من تحديد معنى العدل وكذلك معنى اللاعدل[4] وما يمكّنه بالتالي من تحديد نوع الأفعال التي تستحق العقاب ونوع العقاب أيضًا[5]، ولأنه كذلك

(1) Th. Hobbes, *Leviathan*, Op. cit., p. 312.

(2) كما سيظهر في الفصل اللاحق.

(3) كما ظهر في الفصل الأول.

(4) Th. Hobbes, *The Elements of Law*, Op. cit., p.188; *De Cive*, Op. cit., p.138; *Leviathan*, Op. cit., p. 231.

(5) *The Elements of Law*, Op. cit., p.185-186; *De Cive*, Ibid; *Leviathan*, Op. cit., p. 235.



ـ أي المشرع والقاضي والمنفّذ ـ يعلو على القانون[1] وكونه كذلك لا يعني أنه ينفذ بالضرورة بنفسه قوانينه بل يعني أن كل تنفيذ إنما هو تنفيذ لما سنّ إما عينا أو بتفويض، ولذلك فإن القضاة قضاته، إنما ينفذون ما يأمر به، ويؤولونه وفق مقاصده[2].

ب ـ إن هذه النقطة الأخيرة هامّة جدًّا إذ هي مدار كل الخصومة التي يعرضها نص الحوار، إذ يعتبر هوبز صراحة أن القانون العرفي الإنكليزي لا يمكن أن يلزم الحاكم، وذلك لأن عنصر العادة، وكذلك عنصر الزمن لا أحجِّية لهما، فالعادة إذا لم يثبتها الحاكم ينبغي أن تبطل، وقدم الممارسة وبالتالي كونها أصبحت من «المعروف» لا يجعلها قاعدة دائمة ما لم يقبل بها الحاكم[3].

ج ـ إن الحاكم هو المصدر الوحيد للقانون، نظرًا لأن إرادته هي الإرادة الوحيدة، وهذا ما ينتج عنه رأي هوبز المتعلق بمسألة فقه القضاء (Jurisprudence) وما ينتج عنه تاليًا من تصوّر للإنصاف، فهو يرفض وبحدة حجة حكمة القضاة ورويتهم (prudence) التي تمنحهم في دعواهم حق التصرف وفق ضمائرهم ووفق ما يرونه متماشيًا مع العدل، لأن العدل هو بالذات في دعوى فيلسوفنا، ما يراه الحاكم عدلًا، وبالتالي يكون «التأويل الوحيد» للقانون إنما هو تأويله ضرورة[4].

---

(1) *The Elements of Law*, Ibid; *De Cive*, 141; *Leviathan*, Op. cit., p. 232; *Leviatano* (Latin), Op. cit., p. 446 - 447.

(2) وهذه الفكرة في أصل التأويلين: التأويل التحكمي والتأويل الوضعي الحقوقي.

(3) Th. Hobbes *Leviathan*, Op. cit., p. 327-328.

(4) Ibid, p. 321.



د ـ وينتج عن ذلك في **الحوار**[1] أنه إذا كان لا بد أن يرتبط القانون بالعقل، فإن هذا الأخير لا بد أن يكون عقل الحاكم. فلأن الحاكم هو المشرع الوحيد، فإن الإنصاف هو ـ حكمًا ـ ما يتلاءم مع عقله ومع مقاصده. وإذا كان لا بد من قياس الحادث على القديم فلا بد أن يكون وفق تأويل الحاكم ومقاصده: «لأن القضاة معرضون للخطأ فإن قانون الإنصاف لا يمكن أن يصدر إلّا عن الملك، وبالتالي فإنه الوحيد الذي يستطيع جبر الضرر الناتج عن جهل القضاة أو فسادهم»[2]، هو ما يعني أن القاضي ينبغي أن يعرف مقاصد المشرّع، بالإضافة إلى كونه عَزوفًا عن حب المال والثروة وهادئ الطبع، وحاضر البديهة وصاحب ذاكرة قوية تمكّنه من اليقظة الدائمة لكل أركان النازلة التي يفحص ويقاضي[3].

2 ـ إن هكذا تصوّر للقانون المدني قد يدفع ـ كما قلنا ـ إلى التأكيد على غياب كامل للقانون الطبيعي، غير أن صريح عبارة هوبز ينفي ذلك في نص صعب بقدر ما هو دقيق، فإذا كان القانون المدني ما رأينا هذا من جهة، وإذا كانت كل نصوص هوبز تعتبر القانون الطبيعي «قانونًا أخلاقيًا»[4] من جهة أخرى،

---

(1) Th. Hobbes, *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws,* (ed. Joseph Cropsey), Chicago, 1971, p.53-97.

(2) Ibid, p. 50.

(3) Th. Hobbes, *Leviathan,* Op. cit., p. 327-328.

إن هذا يجعل هوبز أقرب إلى الروح الفرنسي في التشريع، وبالتالي أقرب إلى جان بودان منه إلى الروح الإنكليزي، أي أقرب إلى العقلانية، منه إلى الخبرية، والى المركزية منه إلى اللامركزية.

(4) *The Elements of Law,* Op. cit., p.188; *De Cive,* p207; *Leviathan,* Op. cit., p. 314-315.



فكيف يذهب فيلسوفنا إلى الجزم بوجود «تلازم» أو «تضيف» أو لعله تكافؤ بين القانونين:

«Civil law and natural law contain each other, and are of equall extent»[1].

هذا زيادة على ما رأينا بدءًا من إمكان فهم للمسألة مفاده أن العقد قد وضع حدًّا للقانون الأخلاقي وعوّضه بالقانون المدني.

أ ـ يقدم هوبز تصنيفًا للقوانين[2] يمكن من فهم العلاقة بين القانون الطبيعي والقانون المدني فهمًا أوليًّا: فالقوانين بعضها طبيعي والآخر وضعي. الأولى تتمثل في فضائل أخلاقية مثل العدل والإنصاف، وكذلك في هيئات ذهنية جميعها تنشد السلم، وهذا ما خصص له فيلسوفنا فصولًا طويلةً، وهي قوانين «أزلية» لأن مصدرها أزلي هو الرب، قد نقشها في قلوبنا حسب عبارة رواقية شهيرة. وإذا كان مصدر القوانين الطبيعية، هو الإله، فإن مصدر النوع الثاني من القوانين ـ وهي الوضعية ـ يمكن أن يكون كذلك الإله، فنكون عندئذ في حضرة قوانين وضعية إلهية. أي ليست أزلية بل خاصة بتاريخ معيّن. وهنا يقدم هوبز عهد الرب لإبراهيم، وعهده لموسى مثالين لذلك، فالقوانين الإلهية هذه وضعية، ولذلك فليس لها صفة الأزلية (وبين أن هذا موجه ضد الكاثوليك الذين كانوا يريدون إضفاء الأزلية على التعاليم الدنيوية المرتبطة بالكنيسة).

(1) *Leviathan*, Ibid, p. 314.

(2) *The Elements of Law*, Op. cit., p. 187-190.



ب ـ أمّا القوانين الوضعية البشرية فمنزلتها أخرى، إذ يميّز داخلها بين قوانين توزيعية وأخرى جزائية، ونحن نعتقد أن هذا التمييز يمكن من تحديد نوع العلاقة بين القانون المدني والقانون الطبيعي.

ويعتبر هوبز أن القوانين التوزيعية تحدد حقوق الرعايا وخاصة حق الملكية، أمّا القوانين الجزائية، فإنها تتعلق بتحديد نوع العقوبات التي ينبغي على القضاة إنزالها بمخالفي القوانين[1]. وإذا نظرنا في علاقة القوانين فيما بينها، نجد الجزائية لا تتحدد إلّا بالتوزيعية وهذا ليس هامًّا بالنسبة إلينا في هذا المقام، ولكن الهامّ هو أن التوزيعية لا يمكن في رأينا، أن تتحدد إلّا اعتمادًا على القوانين الطبيعية، وهو ما يعطي وحده في تقديرنا معنى لقول هوبز: «إنما القوانين الطبيعية والقوانين المدنية يتضمن بعضها البعض ويساوي»[2]، وبيان ذلك كما يلي:

يهدف مفهوم القانون الطبيعي إلى تأسيس علاقة بين الأفراد إذ أنه إذا كان الحق الطبيعي مصدر نزاع فإن القانون الطبيعي يكون مصدر وئام، وهذا الوئام يقوم على العقل الذي يملي السلام، يقول هوبز في عبارة شهيرة «ليست قوانين الطبيعة مجرد اتفاق بين الناس بل هي إملاء من العقل»[3]. والقانون الطبيعي كذلك أخلاقي لأنه يقوم على ضرورة العدل والإنصاف والرحمة والتواضع، أي على البحث عن خير الآخرين مثلما يوصي بذلك

(1) *Leviathan*, Op. cit., p. 330-331.

(2) Ibid, p. 314.

(3) *De Cive*, Op. cit., p. 91.



الرب، وبذلك يكون قانونًا إلهيًا أيضًا ـ كما قلنا ـ أي يوجد في طبيعتنا، يقول هوبز، في نفس المقام، معرفًا قانون الطبيعة باختلافه عن الحق الطبيعي: «إنما القانون الطبيعي فكرة أو قاعدة عامة يكتشفها العقل ليمنع بها المرء من أن يعمل ما فيه دمارًا لحياته أو ما ينتزع وسائل المحافظة على الحياة، ومن هنا يختلف الحق عن القانون من حيث إن الحق يعتمد على حرية المرء في أن يقدم على فعل وأن يحجم عنه، في حين أن القانون يرتبط بأحدهما دون الآخر، أعني أنه يحدد ويلزم. ومن ثم يختلف القانون والحق اختلافًا كبيرًا مثلما يختلف الإلزام عن الحرية من حيث إنهما يتناقضان في الموضوع الواحد»(1). ويستنبط هوبز في الفصل 14 والفصل 15 من لويثان قوانين الطبيعة على نحو أكسيومي كما يلي:

1) وهو يعتبر أن البحث عن السلام هو القانون الأساسي الذي يمليه العقل على كل فرد: «إن فكرة العقل أو قاعدته العامة هي أنه ينبغي على كل إنسان أن يسعى جاهدًا لتحقيق السلام بقدر ما يأمل في بلوغه. فمن حقه أن يستخدم كل ما تقدمه له الحرب من عون ومزايا»(2)، أي أن العقل يأمرنا بالبحث عن السلام، ولكنه يأمرنا كذلك بالدفاع عن أنفسنا، أي بتفادي الموت وبالبحث عن الخير الذي نحافظ به على البقاء.

2) ينتج عن القانون الأول أننا ينبغي أن نقيم بالضرورة عقودًا نحافظ بها على السلام حتى نخرج من حال الطبيعة، يقول

---

(1) *Leviathan*, Op. cit., p. 189.

(2) Ibid, p .190.



نص القانون الثاني «ينبغي أن يكون لدى الإنسان رغبة في السلام عندما يكون لدى الآخرين نفس الرغبة، ونفس الرغبة في الدفاع عن نفسه عندما تكون لهم هذه الرغبة ذاتها، ومن ثم فإن عليه أن يتنازل عن حقه في جميع الأشياء، وأن يقنع بذلك القدر من الحرية إزاء الغير الذي يسمح به هو لنفسه إزاء الآخرين»[1]. إذ لو أصرّ كل إنسان على استعمال ذلك الحق، حق فعل أي شيء يرغب به، فسوف نعود مرة أخرى إلى حال الفوضى والحرب أعني الحال الطبيعية وبذلك يكون هذا القانون خروجًا من الفردانية دون فقدان الفردية.

3) ولا معنى للعقود إذا لم تكن محترمة ولذلك يأمر القانون الثالث بالالتزام بما نبرمه من مواثيق وعقود لأنه عندئذ فقط تكون حال السلام ممكنة وذلك لثقة الناس بعضهم في بعض[2]. وهذا ما ينتج مفاهيم العدل، تعني عند هوبز بالأساس احترام المواثيق[3].

4) ولا يمكن أن تنتفي حال السلام إلَّا إذا لم تحترم تلك المواثيق وإذا انتفت انتفى العرفان بالجميل ذاته، يقول القانون الرابع «لا بد أن يقابل المرء إحسان الغير بالإحسان وإلَّا اعتبر ذلك جحودًا»[4].

5) وعن تركيب القانون الأول والقانون الثاني والقانون

(1) Ibid.

(2) Ibid, p. 201.

(3) Ibid, p. 202-209.

(4) Ibid, p. 209.



الرابع والقانون الثالث ينتج القانون الخامس المتعلق باجتماعية الإنسان (لا مدنيته) التي تظهر في سلوكه اليومي وخاصة في المجاملات التي يقيمها الناس فيما بينهم، ولذلك فإن قوانين الطبيعة تتنافى ـ ضرورة ـ مع المشاكسة والعناد والجموح والنفور والغلظة والخشونة، وهكذا يأمر هذا القانون بالرأفة أو بالكياسة وبالمعاملة الطيبة وبالظرف[1].

6) وهذا التكيف الاجتماعي ينتج بالضرورة الغفران وهو القانون السادس من قوانين الطبيعة، وذلك لأن الغفران سبيل من سبل قطع الطريق أمام النزاع، يقول هوبز: «ينبغي عليك أن تتسامح مع الناس وأن تغفر أخطاءهم، لأن الغفران ليس سوى جنوح نحو السلام»[2].

7) وهذا الصفح عن الأخطاء ينتج سعيًا نحو الآخرين عوضًا عن إنزال العقاب بهم، أي أن لا نقابل الشر بالشر وهذا هو مضمون القانون السابع بل ونصه أيضًا[3].

8) وإذا امتنعنا عن العقاب وسلكنا سبيل التسامح والإصلاح فإننا سنمتنع لزومًا عن احتقار الناس والاستخفاف بهم وهذا هو معنى القانون الثامن الذي يقول: «ينبغي على كل إنسان ألّا يعلن عن كراهيته لغيره ولا على احتقاره ولا استخفافه به قولًا أو فعلًا، إشارة أو تلميحًا»[4].

---

(1) Ibid, p. 210.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) Ibid, p. 211.



9) وإذا كانت القوانين الرابع والخامس والسادس والسابع تنتج عن عاطفة الخوف في علاقتها بالرغبة في الحماية وبما يمليه العقل في القانون الأول والقانون الثاني، فإن القوانين الثامن والتاسع والعاشر تنتج عن الرغبة في الشهرة في علاقتها بما يمليه العقل من ضرورة البحث عن السلام وإقامة العقود والمواثيق. ولذلك فإن القانون التاسع يقوم على نفي الكبرياء نظرًا لأن الطبيعة «جعلت الناس سواسية ولذلك لا بد من معاملتهم على أنهم كذلك، أي لا بد من معاملة الجميع بنفس الشكل»[1].

10) وعن هذه المساواة ينتج أنه في حال إقرار السلام لا بد أن لا نجعل هذا السلام ملغومًا باحتفاظنا لأنفسنا ببعض الحقوق التي لا نقرها لغيرنا، يقول هوبز في نص القانون العاشر: «إنه في حال الدخول في شروط السلام فإنه ينبغي أن لا يحتفظ أيٌّ كان بأيٍّ حق لا يرضى أن يحتفظ به كل إنسان آخر لنفسه»[2].

11) وعن تركيب هذا القانون والقانون الثالث المتعلق باحترام المواثيق ينتج القانون الحادي عشر الذي يتعلق بالتحكيم بين الناس، يقول هوبز: «لو أن شخصًا وضع فيه الناس ثقتهم ليحكم بين إنسان وإنسان، فعليه أن يلتزم في أحكامه بمبادئ العدل والمساواة، وعندئذ فقط يتحقق العدل والإنصاف[3].

12) وهذا ما يفرض علينا عدلًا لا توزيعيًا أي أن لا نقسّم

---

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) Ibid, p. 212.



ما لا يقبل القسمة، وأن نستعملە استعمالًا مشتركًا وهو القانون الثاني عشر[1].

13) أما الأشياء التي لا بد من التداول على استغلالها فإن العدل يفرض اعتماد القرعة لتعيين من يبدأ باستعمالها، وهذا هو القانون الثالث عشر.

14) ومن الضروري، حسب القانون الرابع عشر، أن تكون للبكر الأولية لأن الطبيعة قد خصته بالأولية الزمنية[2].

15) وإذا كانت القوانين 12، 13، 14 تتعلق بالتوزيع فإن القانون الخامس عشر يبدأ في تناول مسألة التحكيم وذلك بوضع قاعدة تلزم الجميع بالحفاظ على حياة رسل السلام[3].

16) وتفرض ضرورةُ البحث عن السلام ضرورةَ أن أرضى بنتائج التحكيم، وهذه هي القوانين 16 و17 و18، ويفرض القانون السابع عشر خاصة ضرورة أن لا يكون أيُّ إنسان حكمًا وخصمًا في الوقت نفسه لأن ذلك يتنافى مع كل عدل، ولا يكون أيضًا حكمًا على ذاته[4].

19) ويعتبر القانون التاسع عشر أن لا تحكيم دون شهود يمكن أن يعتبر تحكيمًا عادلًا[5].

إن كل هذه القوانين إنما تتعلق بالضمير، ولذلك فإن الإلزام

---

(1) Ibid.

(2) Ibid, p. 213.

(3) Ibid.

(4) Ibid. p. 213-214.

(5) Ibid, chap. 14 -15.



الناتج عنها هو في الواقع إلزام أخلاقي أي إلزام داخلي لا إلزام خارجي طالما ظللنا في الحال الطبيعية، ولذلك فهي تبدو غير ذات جدوى، يقول هوبز: «إن قانون الطبيعة والقانون المدني يتضمن الواحد منهما الآخر ولكل منها مدًى متساوٍ وذلك لأن قوانين الطبيعة التي تتألف من: الإنصاف والعدالة والعرفان بالجميل... وغير ذلك من فضائل أخلاقية تعتمد عليها في الحالة الطبيعية المحض ـ كما سبق أن ذكرنا ـ، هذه القوانين ليست القوانين بالمعنى الدقيق بل هي خصائص وكيفيات تدفع الناس إلى السلام والطاعة. أما عندما تقوم الدولة وينشأ التنظيم السياسي فإنها تتحول إلى قوانين فعلية. عندئذ وليس قبل ذلك، تصبح أوامر للدولة، أي قوانين مدنية تلزم السلطة العامة الناس بإتباعها وطاعتها وذلك للحاجة إلى قوة وسلطة عامة تلزم الناس وتعين لهم الإنصاف والعدل والفضيلة الأخلاقية، وتعاقب من يخرج عن هذه القوانين»[1]. إن القوانين الطبيعية في غياب القوّة تعجز عن حفظ السلام وتوفير الأمان للناس، وهذا ما نجده بوضوح في كتاب **عناصر القانون الطبيعي والسياسي** وفي كتاب **المواطن** وخاصة في كتابي **لويثان** وفي **الحوار**، وكذلك ـ وإن سلبًا ـ في **البهيموث**. ولكن السلطان السياسي ـ أي مركز القانون والقوّة ـ بدوره لن يخالف القانون الطبيعي الأساسي ألا وهو الإنصاف.

ج ـ بل ونحن نستطيع أن نذهب، وإن بإيجاز شديد، إلى أن القوانين من الثالث إلى العاشر تتعلق كلّها بمسألة العدل، ولذلك فهي تيسّر الملك (Property)، أمّا القوانين المتبقية أي

(1) Ibid, p. 314.



من الحادي عشر إلى التاسع عشر، فإنها تتعلق **بالإنصاف**، ولذلك فإنها ترتبط في أغلبها بالتحكيم، وهي بالتالي ضرورية لممارسة الجزاء، على أساس قاعدة التوزيع التي تتقوّم تحديدًا بمفهوم الحق الطبيعي الذي قدّمه القانون الأساسي نعني القانون الأول ووضّحه القانون الثاني المشتق منه.

د ـ إن هذا التحليل يمكّن من تحديد كيف تكون القوانين الطبيعية غير ذات جدوى في الحال الطبيعية وكيف تصبح بعد إنشاء السلطان السياسي خارجية ملزمة، إذ أنها تكون قد أصبحت حالئذ «جزءًا من القانون المدني» ذاته[1]. ونحن يمكن أن نفهم عندئذ فقط معنى قول هوبز إن القوانين الطبيعية «أوليات» يكتشفها العقل اكتشافًا. إن الحال الطبيعية باعتبارها حال غياب السلطة السياسية لا يمكن أن تنتج تصورًا نظريًا عن هذه القوانين. أما تحليل الحال المدنية فكفيل وحده بتبيان كيف أن القانون المدني السياسي يتداخل مع القيم الأخلاقية والنزعات النفسية حتى ينظم شؤون الأفراد في عيشهم الجماعي. وذلك ما يوضح أيضًا في تقديرنا معنى كون «القانون الطبيعي غير مكتوب» في حين أن «القانون المدني مكتوب» وبالتالي كيف أن العقل يستنبط الأول ويضع الثاني وضعًا لينظم حال الفوضى والعنف أي حال غياب الدولة، فيكوّن الدولة تكوينًا صناعيًا.

20) وقد دفع الوعي بمركزية السلطة الذي تزايد في الفترة اللاحقة للويثان الإنكليزي ـ بعد عودة هوبز إلى إنكلترا أولًا، وعودة الملكية لاحقًا ـ إلى إضافة قانون، ورد في مراجعة

---

(1) Ibid, p. 314 - 315.



لويثان، وفي سياق الرد على الخصوم من الملكيين ورجال اللاهوت، هذا نصه: «أود أن أضيف إلى قوانين الطبيعة الواردة في القرن الخامس عشر، القانون التالي: إن كل فرد ملزم ما وسعتـه قدرته، أن يحمي زمن الحرب السلطان الذي كان يحميه ـ هو ذاته ـ في غير زمن الحرب»[1]. وذلك ما يعني أن التداخل بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي يلزم **بالطاعة**، لأن في ذلك ضمانًا للحق الطبيعي لجميع الأفراد وللسلطان ذاته. ويضيف هوبز أن اضطرابات الزمن الراهن تدعو إلى ذلك بكل صرامة[2].

3 ـ العلاقة بين القانون المدني والقانون الإلهي تصبح عندئذ غير واضحة المعالم. فإذا عدنا إلى التصنيف الهوبزي للقوانين، فإننا نجد أنه يميّز بين قوانين إلهية أزلية وقوانين إلهية وضعية، الأولى هي القوانين الطبيعية التي عددنا سابقًا، والثانية هي في الواقع قوانين مدنية، ولكنها ترتبط بالرب من جهة مصدرها، ولكنها مدنية لأن متقبليها هم أناس دولة معيّنة في مكان وزمان معنيين، وهذا ما يسمح لنا بالتمييز عند هوبز بين وضعيتين:

الأولى ـ وضعية عامة يكون فيها القانون الإلهي، الذي هو القانون الطبيعي، وهو قانون أخلاقي بالأساس، جزءًا من القانون المدني. وهذا ما يجعله يرتهن، من جهة نوع الإلزام الخاص به، بالقانون المدني وبالتالي بالسلطان السياسي.

الثانية ـ وضعية خاصة بالقانون المدني الذي ينسب إلى

---

(1) *Leviathan*, Op. cit., p. 358.

(2) نذكر بأن زمن تحرير لويثان اللاتيني هو ذاته زمن كتابة البهيموث، تأريخ هوبز للحرب الأهلية.



الرب ويسمّى إلهيًا، وهذا يرتهن ارتهانًا مضاعفًا بالقانون المدني، لأنه عن الرب بواسطة البشر، ولكنه رغم ذلك مدني، يرتبط بالسلطان السياسي الذي يتكلم باسمه الخاص أو باسم الإله. ولذلك فإن وضعه شائك.

إننا نعتقد أننا نجد هنا عمليتين من العلمنة هما: علمنة القانون الطبيعي بجعله قانونًا أخلاقيًا عامًا، لا يرتبط بمرجع إلهي مباشر. أمّا العملية الثانية فتتعلق بإضفاء الطابع التاريخي على التجربة التشريعية الإبراهيمية والموسوية تأكيدًا على طابعها السياسي، والتأكيد بالتالي على كونها لاهوتا سياسيًا نافلًا، ينبغي تعويضه بسياسة دنيوية تحتفظ داخلها ببعض العناصر اللاهوتية (قانون طبيعي، أخلاقي، إلهي) المشاركة في إضفاء الشرعية على حكم الحاكم وفي استدامة طاعة الرعايا.

ولقد حوّل هوبز بما سبق وظيفة القانون الطبيعي، فبعد أن كانت في السياسة المسيحية الوسيطة تأسيسية، تصبح عند فيلسوفنا تبريرية، ولذلك فإن القانون الطبيعي يصبح بالضرورة في المحل الثاني. وهذا معنى أن يكون «القانون (أي القانون المدني) مصدره السلطان السياسي لا الحقيقة (أي الأخلاق والدين والعلم)»[1]. وأن يكون التأويل الحقيقي للقانون تأويل السلطان، لا تأويل القضاة أو رجال الدين. ومن هنا وجاهة ما أسماه كارل شميت «موشور هوبز» الذي يرسمه كما يلي:

1 الحقيقة: يسوع هو ذاته المسيح 5

2 من يملك حق التأويل؟ 4

(1) *Leviathan (Latin)*, Op. cit., p. 581.



3 السلطان هو مصدر القانون لا الحقيقة 3

4 السلطان مباشر لا غير مباشر 2

5 الطاعة والحماية 1

ويعتبر شميت أن النزول يمينًا من الأعلى إلى الأسفل يعني تحييد الدين بصفته حلًا للحروب الدينية، أي من «المتعالي» إلى «نظام الحاجات» أي «المجتمع المدني «بعبارة الفكر السياسي الحديث منذ جون لوك، في حين أن الصعود شمالًا من الأسفل إلى الأعلى خلافي، إذ أن القول: يسوع هو ذاته المسيح، لا يعني بالضرورة أن المسيح هو ذاته يسوع، لأن القول الأول تيولوجي بحت، في حين أن الثاني تاريخي. ويذهب شميت المذهب الأول باعتبار أن هوبز «يترك باب التعالي مفتوحًا»[1]؛ بيد أن ما يعنينا هنا هو أن المقالة 3-3 التي تؤكد على مركزية السلطان السياسي، زيادة على عقيدة «المسيح هو يسوع، إنما هي عناصر تيولوجيا دنيا، لعلها تكون من جنس ما سماه بعض الدارسين «لاهوت علماني»[2] (1994 ص) إجرائي منه كنسي. وإن في ذلك ما يسوغ ما ذهب إليه بعض الباحثين من أن هوبز قد حوّر براديغم القانون الطبيعي[3]؛ بل إن القول إنه قد خرج[4] تمامًا عن هذا البراديغم ليس خلوًا من صلابة نظرية هو الآخر ـ مثلما سنتبين ذلك لاحقًا في الفصل الثالث والفصل الرابع.

---

(1) C. Schmitt, *La notion du politique,* tr. fr. Paris, 1972, p. 192-193.

(2) A. Funkenstein, *Théologie et Imagination scientifique,* tr. fr., Paris, 1994.

(3) J. G. A. Pocock, *Vertu, Commerce et histoire,* tr. fr. Paris, 1998, p. 57-72.

(4) هي أطروحة ليو شتراوس في الحق الطبيعي والتاريخ، وميشال فيلاي في عديد من مقالاته.



الفصل الثالث

التمثيل السياسي وعقد التفويض

يتفق أغلب الناظرين في فلسفة طوماس هوبز، في كون نظرية التمثيل السياسي (زيادة على تضخم القسم التيولوجي) لا تمثل أهم عنصر جدة كتاب **لويثان** بالإضافة إلى كتابيه **عناصر القانون الطبيعي والسياسي والمواطن** فحسب، بل وربما أهم عنصر أصالة الفيلسوف الإنكليزي النظرية ولا يمكن فهم تعاقب كتاباته، ولا استقرار نظريته في الكتابات اللاحقة إلى حد يمكن من القول دون تجوز إنها لا تعدو أن تكون تأكيدًا لما وجد في ذلك المصنف الرئيس، إما على أرضية التاريخ كما في **البهيموث**، وإما على أرضية القانون كما في **الحوار بين دارس القانون والفيلسوف**؛ بل إن كتاب الإنسان ـ وهو الجزء الثاني من منظومة **عناصر الفلسفة (في الجسم، في الإنسان، في المواطن)** ـ ليس في فصله الأخير إلَّا تلخيصًا لهذه النظرية، رغم كون هذا الفصل لا يتجانس بيسر مع **المواطن** الذي يعود إلى ما قبل **لويثان**.

غير أن قيمة نظرية التمثيل السياسي ليست أبستمولوجية فقط، تساعد على فهم تكوُّن عموم فلسفة هوبز السياسية

وتحولاتها[1] بل إنها تمكّن كذلك من إعادة النظر إلى مسألة شائكة في النظرية السياسية الهوبزية، نعني نوعية العقد الذي نجده في كتابات فيلسوفنا. فقد انحصر اهتمام أغلب الباحثين في العقد الاجتماعي عند هوبز في النظر في المسائل الكلاسيكية: كيف ننتقل من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية؟ وأغفلوا بالتالي علاقة ذلك بالتمثيل السياسي واكتفوا في الأغلب بالانحياز إما إلى اعتبار العقد الهوبزي عقد خضوع (Pactum Subjectionis) أو إلى اعتباره على النقيض من ذلك عقد توحيد (Pactum Unionis) وما ينتج عن ذلك من اعتبار النظرية الهوبزية إما نظرية استبدادية في المنظور الأول وإما اعتبارها ذات توجه ليبرالي حسب جهة النظر الثانية. ويتفق التصوّران في النظر إلى المسألة بقطع النظر عن التحوّلات التي شهدتها وذلك بالإضافة إلى

---

(1) ذكر هوبز بعض أصول نظريته عند تحليله الدلالي لمفهوم الشخص وسكت عن البقية. ونحن نستطيع أن نضيف:

أ - التاريخ الدستوري الإنكليزي من الميثاق الأكبر 1215 إلى عريضة الحقوق لسنة 1628 التي كانت وراء الثورة الإنكليزية الأولى والتي توقف عندها هوبز في الحوار بين الفيلسوف والمشرع ويمكن أن نذكر ـ هنا أساسًا ـ أعمال طوماس مور حول الانتخابات وكتابات طوماس سميث حول البرلمان 1583 بالإضافة إلى كتابات خصم هوبز الأساسي السير إدوارد كوك.

ب - التيولوجيا الاسمانية كما تتجلى في كتابات غليوم الأوكامي التي درسها هوبز في أكسفورد.

ج - كتابات الإصلاح الديني وخاصة لوثر حول الحرب

د - كتابات الحقوقيين في العصور الوسطى حول الكليات (Universtas)

هـ - الفلسفة السياسية لتوما الأكويني وجون بودان والألماني ألتوسيوس.

و - التاريخ الكنسي لمفهوم التشخيص والتجسيم بل وفكرة ظهور المسيح، وطبيعته المزدوجة التي ستنتج في القرن السادس عشر فكرة الطبيعة المزدوجة للملوك.

التحولات التي كان موضوعها نظرية التمثيل السياسي.

غير أنه في رأينا لا يمكن فهم معنى تتابع كتابات هوبز السياسية دون التركيز على مصائر مفهوم «الشخصية المدنية» ونشوء مفهوم «التخويل أو التعيين أو التفويض». وبالتالي تكون فرضيتنا هي التالية: إن كتاب **العناصر** طرح علاقة الدولة بالمجتمع اعتمادًا على مفهوم «الشخصية المدنية». أما كتاب **المواطن** فقد حاول تجاوز صعوبات الكتاب السابق ولكنه احتفظ بنفس الإطار النظري لطرح المشكلة وحلها. وأخيرًا فإن كتاب **لويثان** تخلص من مفهوم «الشخصية المدنية»، وبذلك يكون قد تخلص من الصعوبات النظرية الخاصة بكتاب العناصر والتي لم تضمحل من كتاب **المواطن**. أما النّصوص اللاحقة **للوثيان الإنكليزي** وخصوصًا المتعلقة بمفهوم الشخص فإنها في رأينا تدعم الحل مسألة العقد الاجتماعي عند فيلسوفنا. ولعل ربط هذه المسألة بالتمثيل السياسي قد يساعد على إخراجها من وضع «الخصومة التي لا نهاية لها»[1]، فيبيّن أنها رهان هذه التحولات التي ترتبط بدورها برهانات تاريخية سياسية تتجلى بوضوح في الانتقال الهوبزي من ميثاق خضوع إلى عقد توحيد، أو بالأحرى في خروجه كليًّا من هذا الإطار بوضع نظرية التمثيل موضوع بحثنا، التي تنتج عقدًا جديدًا إطلاقًا يمكن أن نطلق عليه اسم عقد تفويض.

وأخيرًا فإن هذه النظرية ذاتها تضطرنا إلى استئناف النظر في دور التيولوجيا في سياسات هوبز إذ أن حضورها في الفصل السادس عشر من **لويثان** حضورًا مكثفًا جدًّا، زيادة على استعارة

---

(1) S. Goyard Fabre, *L'interminable querelle du contrat social*, Ottawa, 1982.

«الرب الفاني» التي يفتتح بها هوبز كتابه، والعودة لها في الخصومة مع الأسقف برامهال؛ والتوقف عندها هي بالذات في مراجعته لويثان بمناسبة إصدار صيغته اللاتينية؛ يدفعنا إلى التعاطي بحذر شديد مع هذا الوجه من المسألة اللاهوتية ـ السياسية عند هوبز[1].

---

(1) ليس حظ مسألة التمثيل السياسي عند هوبز من الدراسة وفيرًا إذ إنها لم تدرس لذاتها إلّا منذ عقدين فقط. ويمكن أن نميّز في حقل الدراسات الهوبزية الخاصة بها بين ثلاثة أنواع:

أ- نوع يتوقف عند المرجع الحقوقي ليرى كيف أن مفاهيم هوبز لا تتلاءم مع مفاهيمنا منذ القرن التاسع عشر وأهم الأعمال في هذا السياق تعود إلى المدرسة الفرنسية وذلك منذ بداية القرن العشرين، غير أن الأعمال الأخيرة تحاول ضمن التقليد الفرنسي بالذات تجاوز محدودية النظر الحقوقي.

ب - أمّا النوع الثاني من الدراسات، فهو الناتج عن تطورات المدرسة التحليلية الأنكلوسكسونية منذ هنا بيتكين التي قامت منذ 1964 بالنظر إلى مسألة التمثيل من مواقع مدرسة أكسفورد للتحليل اللغوي تقول في الهامش 2 من الجزء الأول من مقالتها المطوّلة:

«My approach leans heavily on the developments in modern philosophy variously referred to «ordinary language philosophy», or linguistic analysis (...) Behind ordinary language philosophy thene looms, of course, the later philosophy of Ludwig Wittgenstein particularly the philosophical Investigations (New York 1953). But (...) its (this essay) spirit is more Austinian than Wittgensteinian».

أما النتيجة العامة لعملها فهي سلبية، إذ اعتبرت أن نظرية هوبز وإن بدت مقبولة «Temptingly plausible» فإنها خاطئة «Peculiarly wrong» وهو ما ينعكس في رأيها على كل النظرية السياسية الهوبزية. Hanna Pitkin, *The concept of Representation*, Berkley-California, 1967 وهي النتيجة نفسها التي توصل إليها ديفيد غوتييه D. Gauthier, *The Logic of Leviathan, The moral and political theory of Thomas Hobbes*, Oxford, 1969 ولكن هذه المرة انطلاقًا =

1 ـ يعتبر هوبز ـ كما جاء في الفصل الأول ـ أن الحالة الطبيعية حالة «غياب السلطة»، ولا يعدو هذا المفهوم أن يكون جوابًا على السؤال التالي: ما هو نمط العيش الذي لا بد أن يسود إذا لم تكن هناك قوة عامة قادرة على بث الرعب في قلوب الناس؟ وترادف هذه الحالة الفوضى الشاملة وحالة نفي الملكية، لأنها حالة سيطرة العواطف التي تهدد وجود الإنسان ذاته، فلا بد من الخروج من حالة الطبيعة. وأن هناك سبيلين: أخلاقي يتمثل في قوانين الطبيعة التي تلزم الأفراد بالسلام، مصدرها العقل ـ كما جاء في الفصل السابق ـ لن تكون كافية للخروج التام من الحالة الطبيعية، ولذلك لا بد من إلزام سياسي ـ وهو السبيل الثانية ـ ينضاف إلى الإلزام الأخلاقي لتأمين الخروج؛ وهذا الإلزام ذاته لن يكون ممكنًا إلّا إذا تأسس على التمثيل السياسي، لأن كل تلك القوانين ليست القوانين بالمعنى الدقيق بل هي مجرد خصائص وكيفيات تدفع الناس إلى السلام والطاعة. أما عندما تقوم الدولة وينشأ التنظيم السياسي فإنها تتحول إلى قوانين فعلية، عندئذ وليس قبل ذلك، تصبح أوامر

= من مواقع التحليل الدلالي ومن مواقع تصور لوك للعقد الاجتماعي مثلما بيّنت بتدقيق Jean Hampton, *Hobbes and Social Contract Tradition,* Cambridge, 1986.

ج - النوع الثالث من الدراسات هو الذي ينظر إلى المسألة تاريخيًا في تكوّنها (F. Lessay, *«Le vocabulaire de la personne»* in Y. Ch. Zarka (ed), *Le Vocabulaire du Léviathan,* Paris, 1992, p155-186) وخصوصًا في ارتباطها إمّا بالثورة الإنكليزية (C. Hill, *The World Turned up down,* London, 1977) أو في علاقتها إمّا بالثورة الأمريكية وإمّا بالثورة الفرنسية (L. Jaume, *Thomas Hobbes et l'Etat représentatif,* Paris, 1986).



للدولة، أي قوانين مدنية تلزم السلطةُ العامة الناسَ بإتباعها وطاعتها وتعاقب من يخرج عنها.

ويظهر بوضوح في **عناصر القانون الطبيعي والسياسي** وكتاب **المواطن** وخاصة كتاب **لويثان** أن الإلزام مرتبط بالضرورة بالطاعة وإلّا فإنه لن يكون أصلب من بيت العنكبوت، وهذا ما يعطي أهمية قصوى لمفاهيم «العقد الاجتماعي» و«الشخص» و«السيادة».

يقدم هوبز في كتاب **العناصر** أول صيغة للعقد من خلال مفاهيم الشخصية والشعب وما ينتج عنها من مفهوم للسيادة. فإذا نظرنا إلى مفهوم الشخصية فإننا نجد منذ البداية أنه يتعلق أولًا بمن يقوم بمهمة نيابة عن غيره، فالحاكم عندما يكلف أحد رعاياه بعمل أو يمنحه امتيازًا فإن ذلك، وإن يجعله هذا الأخير شخصًا، فإنه لا يفصله عمّن منحه أو كلّفه، لأن الشّخص لا يقوم بذاته بل يقوم بمن منحه صفة[1]، وهويته بهذا المعنى لا تكتفي بذاتها، كما في حال ما يمكن أن نسميه «الشخصية الطبيعية»[2]. وجلي أن هذا المفهوم لا ينتمي بالضرورة إلى الحيّز الحقوقي رغم استعمالنا لعبارات حقوقية لتوضيحه فهو أقرب إلى اللغة الطبيعية منه إلى اللغة الصناعية. أمّا المفهوم الحقوقي فيرتبط بما يمكن تسميته «شخصية خيالية»[3]، وهو ما يقال عن «الجسم السياسي» وعن كل «تجمع» (=corporation) ويسمح هوبز لنفسه في هده الحال بالكلام عن «شخصية قانونية»[4]، هي

(1) *The Elements of Law*, Op. cit., p. 13.

(2) Ibid, p. 16.

(3) Ibid, p. 1.

(4) Ibid, p. 7.



تقريبًا ما تقصده اليوم بكلمة «شخصية معنوية»، أو بالأحرى بما كان يسمى في التفكير الحقوقي الوسيط «شخصية مدنية»[1]. ولا تكمن قيمة هذا المفهوم في مرجعه التاريخي[2] بل في إجرائيته،

(1) R. Polin, *Philosophie et politique chez Thomas Hobbes*, Paris, 1952.

(2) يعتبر لوسيان جوم أن المرجع التومي عند هوبز يقيني إذ أن العديد من عناصر التشابه بين نص القديس توماس الأكويني، مدخل إلى السياسة، ونص هوبز، لويثان، موجودة. وقد قام باستخراج عناصر التشابه هذه مستنتجًا أن كتاب لويثان هو على نحو من الأنحاء توماوية منقحة إذ أن القديس توماس يعتبر أن السياسة، باعتبارها دراسة للمدينة، هي في الوقت نفسه صنع لها، والصنع يكون بمعنى العمل والممارسة لا بمعنى التقنية، يقول: إن موضوع علم السياسة هو تنظيم الناس، وبذلك لا يكون جزءًا من علوم الإنتاج أو من تقنيات الحيل، ولكنه جزءًا من علوم العمل أي العلوم الأخلاقية، وهو بذلك يجعل السياسة تهدف إلى الخير متأسية في ذلك بالطبيعة، إذ يصنع الناس المدينة ككل يهدف إلى تحقيق خير الأجزاء باعتبار أن الخير إنما هو أنبل المواضيع وأكملها .St. Thomas, *Préface à la politique*, tr. fr., Paris, 1974, p. 23-25

ويعتبر هوبز أننا نصنع بالسياسة كيانات اصطناعية مثل العقد والعدالة والدولة. وإذا كانت السياسة نتاج الدولة فإن علم السياسة تفسير لنشوء الدولة باعتبارها كلًّا ينتج عن توحيد أجزاء ويهدف إلى خيرها جميعًا، باعتبار أن خير الشعب هو القانون الأسمى حسب العبارة الرومانية الشهيرة *Salus Populis suprema Lex*.

إننا أمام استحضار هوبزي للنموذج العضواني للمجتمع الذي صاغه أرسطو ونما الوسيط الأوروبي، غير أن لهذه الاستعادة حدودًا ما، إذ أن الغائية التي تسود هذا التصور التوماري ليست هي نفسها الغائية التي نجدها في الفصل 30 من كتاب لويثان، أين يقول هوبز: إن وظيفة العاهل تكمن في الهدف الذي من أجله وكِّل له السلطان، وهذا الهدف هو أمن الشعب، وبذلك يستبدل هوبز مفهوم الغائية بمفهوم الهدف، وفي الوقت نفسه، وإن احتفظ بالطابع الاصطناعي للسياسة، وهو يدخل مفهومًا جديدًا هو مفهوم التمثيل السياسي الذي يعبر عنه بعبارة Trusted. وإذا كانت النظرة التوماوية هي المرجع الممكن بالنسبة لمفهوم الشخصية الاصطناعية فإن التوماوية الجديدة ممثلة في =

فبفضله يميز هوبز بين الشعب والحشد: فالشعب هو حالة نظام الحشد، والسيادة هي بالذات مبدأ هذا النظام، يقول هوبز: «إن الأفراد كثر ولا يكونون شخصًا ولا يمكن أن نقول عن عمل جمع من الناس إنه عمل الجمع بل هو عمل أفراد يفتقرون إلى كل مبدأ منظم»[1]، فالحشد لا يصبح شعبًا إلَّا عندما يوجد النظام السياسي، أو بلغة عصره «الجسم السياسي» يقول: إن الوحدة السياسية «هي ما يجمع إرادة رجل واحد أو إرادة مجلس رجال»[2]، إن الشعب ليس سابقًا للوحدة السياسية بل لاحقًا لها، وهو ما يجعل نشوء الوحدة السياسية أي السيادة، غامضًا، غموضًا متأت عن المفهوم الهوبزي للعقد في كتابه الأول: فالتمييز بين الحشد والشعب يوحي أولًا بأن العقد عقد توحيد وهو ما يؤكده هوبز عندما يعتبر أن التوحيد يتمثل في كون كل إنسان «يتعهد (by convenent) بإلزام نفسه (...) بالقيام بالأفعال «التي يؤمر بها» و«الامتناع عن الأفعال» المحظورة[3]؛ وهو في الوقت ذاته تحديد للديمقراطية ذاتها دون أن نعرف كيف

= سواراز، هي مرجع هوبز في نظريته عن الشخصية المدنية إذ يعتبر سواراز أن الشخصية، المدنية تتحدد بقدرتها على التشريع، يقول: إن السلطة لا توجد في أي فرد ولكنها توجد في جميع الناس، إي أن السلطة تنتمي إلى الجسم المدني ووحدتها هي التي تنتج هذا الجسم، وهو ما يجعل جميع الناس، أي أن السلطة تنتمي إلى الجسم المدني، ووحدتها هي التي تنتج هذا الجسم، وهو ما يجعل الأمير مجرد وزير أي أن الحاكم معين، وهذا التعيين هو الذي يجعل الجسم المدني يصبح كلًا؛ انظر L. Jaume, 1986, p. 117-124.

(1) *The Elements of Law*, Op. cit., p. 23.

(2) Ibid.

(3) Ibid.



تكونت الأغلبية وتعاقد الناس مع طرف لم يوجد بعد. ولعل هوبز قد أدرك هذه الصعوبة عندما قال: «ليس هناك في أصل الديمقراطية ميثاق بين الحاكم وأي منظور من منظريه، لأنه عندما لا يوجد حاكم يمكن التعاقد معه فلا يمكن لذلك أن نتخيل الحشد وقد تعاقد مع ذاته أو مع جزء منه»[1]. وهي الصعوبة التي يمكن أن نعبر عنها كما يلي: «لكي تظهر الأغلبية يجب أن يتفق كل فرد مع كل فرد على الخضوع لها، والحال أنها لم توجد بعد»[2]. إن الميثاق الذي نجده في كتاب العناصر هو في الواقع ميثاق اتحاد يبرمه الأفراد فيما بينهم، فالشعب يتخلى عن حقوقه للحاكم، لتكون السيادة سيادة شعبية وخيالية «فلأن الجسم السياسي خيالي فإن قدراته وإرادته هي كذلك خيالية»[3]. تظل مسألة الديمقراطية عند هوبز ـ وإن يتخطى هنا في كتاب العناصر مفهومًا من المفاهيم ذات الأصول السكسولاستيكية ـ غامضة طبيعة ومنشأ، غموض مفهوم الشعب الذي لا ينفصل في الواقع عن السيادة إذ أنها باعتبارها حكمًا مشتركًا، ينتج الوحدة بلم شتات الأفراد المنعزلين وتوحيد تذررهم، يجعل الشتات كلًا والأفراد جسمًا سياسيًا أي شخصية مدنية. فكأننا بالديمقراطية عوض أن تكون شكلًا من أشكال الحكم هي في الواقع الدرجة الصفر من الحكم: «The sovereign (while democracy is a making) is called the people»[4] ويكتفي هوبز في هذا الصدد بالتأكيد على

(1) Ibid, p. 30.

(2) L. Jaume, *Hobbes et l'Etat représentatif,* Op. cit., chap. 3.

(3) Ibid.

(4) *The Elements of Law,* Op. cit., p. 24.



إطلاقية السيادة» و«عدم قابليتها للانقسام» حتى تكون ناجعة وهو ما يتفق فيه مع جان بودان (الذي يذكره في هذا الكتاب)[1] في اعتبار السيادة ذات جوهر الدولة؛ أما نظرية التمثيل السياسي فغائبة، وإن حضرت بعض عناصرها. وسيحاول فيلسوفنا في كتاب المواطن تجاوز هذه الصعوبات وذلك بتدقيق مفاهيمه أكثر وباقتراح صيغة نظرية جديدة ستكون بعض عناصر نظرية التمثيل السياسي.

2 ـ نلاحظ بادئ ذي بدء أن المفهوم المتواتر عن «الشخص» لا يختلف نوعيًا عمّا رأيناه في كتاب **العناصر** وإن كان ثمة فرق كمي لأن تواتر المعنى الحقوقي أصبح نصف تواتر المعنى العام في حين لم يكن في كتاب **العناصر** يمثل إلّا الربع[2]، وهو ما سيجعل مفهوم العقد أقل غموضًا. ورغم أن كتاب **المواطن** يقوم عديد المرات بإعادة تنظيم نفس مواد كتاب **العناصر**، ولأنه يتجه نحو بناء مفهوم الميثاق (Pactum) أكثر من مفهوم العقد (Convenant) ولذلك فإذا كان نص **العناصر** يسوده التوجه التوحيدي، فإنه في **المواطن** يغلب التوجه الإخضاعي، يقول هوبز: «إن الوحدة التي تتم على هذا النحو تكون جسم دولة أو اجتماع أو ربما شخصية مدنية، وذلك لأن الدولة تكون كأنما لها رأس واحد بما أن كل إرادات أفرادها لا تكون إلّا إرادة واحدة»[3]. وإن أهم موروث نظري ظل حاضرًا هو مفهوم «الشخصية المدنية» الوسيط، زيادة على كون المدينة اليونانية حاضرة بكثافة

(1) Ibid, II, chap. 8, § 7.

(2) F. Lessey 1992, 157.

(3) Th. Hobbes, *De Cive*, chap. 4.



في هذا الكتاب والكلام عن «جمعيات التجار ومجموعاتهم المهنية». غير أن هذا النص انتقالي لأنه ـ وإن احتفظ بمفهوم الشخصية المدنية ـ بدأ يتحسس مفهومًا جديدًا هو التمثيل السياسي وإن عبر عنه هنا تعبيرًا غامضًا هو «الإرادة الواحدة». بل إن محاولة التجاوز هذه والاقتراب من مفهوم التمثيل السياسي تظهر بوضوح في تمييز كتاب **المواطن** بين الحشد والشعب، هو تمييز أكثر دقة مما كان عليه في كتاب **العناصر**، فيقول هوبز: «إن الشعب هو جسم ما وشخص ما يمكن أن ننسب له نوعًا من الإرادة وبعض العمل الخاص. أما الحشد فلا يمكن أن نقول عنه شيئًا شبيهًا بذلك. إن الشعب هو الحاكم في كل دولة مهما كان شكلها، إذ أنه حتى في الملكيات يكون الشعب هو الذي يحكم ويريد عن طريق إرادة رجل واحد»[1]. (Hobbes 1972, 28) وإن هوبز لأقرب ما يكون هنا من مفهوم التمثيل السياسي، غير أن احتفاظه بمفهوم السيادة الشعبية وبالأولية المنطقية للديمقراطية بصفتها شكلًا للنظام السياسي، سيعوقه عن بناء مفهوم التمثيل السياسي[2].

إن التصوّر الغالب على كتاب المواطن يحصر علاقة الحاكم بالرعايا في نوع من الاتفاق يجعل العقد إخضاعيًا نظرًا لقيامه على فكرة التنازل التي تظهر في الترجمة الإنكليزية كما يلي: He who submits his will of the will of another, conveigns to that the right of his strength, and faculthies[3].

---

(1) Ibid.

(2) L.Jaume, *Hobbes et l'Etat représentatif*, Op. cit., p. 92-94.

(3) Hobbes *De Cive*, p. 24.



التي هي في الوقت ذاته أهم فارق بين كتاب **المواطن** وكتاب **العناصر**، وهي أهم عقبة نظرية حالت دون ظهور مفهوم التمثيل السياسي عند هوبز لا في كتاب 1642 ولا في سابقه سنة 1640، فهو يقول: «أن نُحوِّل حقَّنا إلى آخر يعني أن نظهر له بعلامات كافية أننا، إذا قبل هذا الحق لن نقاومه ولن نمنع عنه شيئًا باسم هذا الحق ذاته الذي حولنا له»[1]. إن هذا النص لا يعني رغم ما يبدو لأول وهلة التنازل عن الحق، بل يعني في الواقع عدم الاعتراض، وذلك لأن الدولة التي تنشأ عن الميثاق تحفظ الملكية التي هي الحق الطبيعي الأساسي الثاني، بعد حق المحافظة على الذات، وحق الأفراد مقاومة الحاكم إذا هدد حقهم في البقاء، فميثاق الخضوع لا يعني التخلي على هذا الحق الأساسي. ورغم محاولة هوبز، في الكتاب الثاني التمييز بين حق المقاومة عمومًا وحق الدفاع عن الذات، فإن حقوق الدولة تظل غير واضحة، و«إن النظرية القانونية الخاصة بتحويل الحق الموجودة في كتاب **العناصر** وكتاب **المواطن** تبدو عاجزة عن تأسيس الحقوق التي يمنحها هوبز للدولة في هذين الكتابين ذاتهما»[2]، وذلك لغياب مفهوم الإلزام السياسي ومفهوم التمثيل السياسي ومفهوم التخويل / التفويض السياسي، أي لغياب مجمل الجهاز النظري الجديد الذي ستنتجه الفصول 16 ـ 17 ـ 18 من كتاب **لوياثان**[3].

---

(1) Ibid.

(2) Y. Ch. Zarka, 1985, p. 238.

(3) F. Lessey, 1992, p. 237.



3 ـ إن مفهوم السيادة الذي يظهر في كتاب **المواطن** ينهل من منابع وسيطة تجعل السيادة سلطة عليا (Summum Potestas) وهو ما يتلاءم بوضوح مع طابع الإخضاع الذي يسم ميثاق كتاب **المواطن**، فبفعل التنازل لا تصبح السلطة للحاكم ويصبح الحكم والأمر حقًّا لا يعارَض[1]، «يمارس الحكم والسيطرة العليا» أي «شخصية مدنية» تجمع بين «القدرة على الأمر» و«الحق في الحكم». أما كتاب **لويثان** فسيقدم «أول نظرية مؤسساتية» في الدولة تصبح وفقها آلة تضبط ذاتها بذاتها وفق آلية عملها الخاص؛ وهي كذلك لأن السيادة فيها لا ترتبط بشخص الأمير كما كان الأمر عند مكيافلي، بل ببنيتها الخاصة المتكونة من مجموعة من المنظمات تنتظم بينها. ولكن شرط إمكان هذه النظرية المؤسساتية للدولة كان بناء مفهوم التمثيل السياسي، فكيف يظهر هذا المفهوم في كتاب لويثان؟

يعتمد هوبز ثلاثة مفاهيم منه متعاضدة فيما بينها هي: مفهوم الشخص ومفهوم التفويض ومفهوم السيادة، ومتفاعلة لإنتاج مفهوم التمثيل السياسي؟

أولاً: ينطلق هوبز منذ بداية الفصل السادس عشر من كتاب **لويثان** من تحديد الشخص بقوله إن «الشخص هو من تنسب له أفعاله وأقواله أو من تمثل أقواله وأفعاله أقوال وأفعال غيره من الناس أو من أشياء أخرى التي يمكن أن ننسب لها أقوالًا وأفعالًا حقيقية أو خيالًا» وبذلك يكون الشخص موضوع ملاحظة خارجية وموضوع حكم، فهو مجموعة أقوال وأفعال، إنه وظيفة

(1) Th. Hobbes, *De Cive,* chap. 4.



من الوظائف، أي ليست له طبيعة أنطولوجية كما كان الأمر في ما يخص السيادة في كتاب **العناصر** وفي كتاب **المواطن**. ولما كان الشخص مجموعة وظائف فإنه يمكن أن يمثل غيره، ويلجأ هوبز في هذا المستوى إلى نوع من التحليل يمكن أن نسميه تجوّزا «تحليلًا سيميولوجيًّا»، عندما يقارن الممثل السياسي بالممثل المسرحي قائلًا: «إن التشخيص يعني القيام بدوره الخاص أو بدور غيره أي تمثيل ذاته أو تمثيل الآخر، «ونحن نسمي من يقوم بدور غيره ممثلًا لشخصيته (أو يقوم بعمل ما باسمه)»[1]، وهكذا تمكن الاستعارة المسرحية من فهم الوظيفة السياسية، فكأنما الممثل السياسي في الفضاء الاجتماعي هو ذاته الممثل المسرحي في الركع. وما يسمح بهذه المقاربة هو نوع من البحث الجينيالوجي في عبارة «ممثل»، فهو يعيدها إلى أصلها اليوناني فيجد أنها تعني «الوجه» وإلى أصلها اللاتيني فيجد أنها تعني «القناع»، ويرصد انتقال مفهوم التمثيل من المسرح إلى السياسة وإلى القانون؛ لكنه يطمس حق التراث الحقوقي والتراث السكولاستيكي الذي نجده عند كلٍّ من شيشرون والقديس توماس الأكويني ـ لأن الصائب تاريخيًّا أن أصل التمثيل مسرحي نقله التراث الروماني والتراث السكولاستيكي إلى الحقوق، ثم نقله هو ـ هوبز ذاته ـ بعد ذلك إلى السياسة: «لقد انتقل لفظ شخص إلى المحكمة مثلما انتقل إلى المسرح ليعين كل إنسان ممثل لأقوال غيره ولأفعاله»[2]. غير أن كل ممثل ليس بالضرورة

---

(1) *Leviathan*, Op. cit., p. 172.

(2) Ibid.



صانعًا/ مؤلفًا للنص الذي يعرضه فالممثل السياسي/الحاكم منفذ لنص لم يضعه، هو نص العقد الاجتماعي الذي لم يؤلفه الحاكم/ الممثل، بل ألفه المشاهد. ولكن الأمور تنقلب بضرب من قلب الأدوار في هذا المقام ليصبح الممثل مؤلفًا، إنه من يأمر وينهى، في حين يصبح المؤلف / كالشعب / المتفرج منفذًا يطيع أوامر العاهل، والعاهل يمثل الشعب تمثيلًا سياسيًا؛ فكيف انقلبت الأوضاع على هذا النحو؟

ثانيا: يقدم هوبز الإجابة في آخر الفصل 17 من **لويثان** عند تحديد العقد قائلًا: «يكون (الأمر) أكثر من اتفاق، أو إجماع (consent =) (و هذا ما يشير إلى حدود نظرية العقد في كتاب **المواطن**) ويوجد توحيد حقيقي (وهنا يشير هوبز إلى حدود نظرية كتاب **العناصر**) في شخص واحد هو هو، كما لو أن كل فرد تعهد لكل فرد آخر»[1]. لينتج كيانًا سياسيًا حقيقيًا هو الدولة Commonwealth: «إن هذا الحشد من الناس، وقد تم توحيده في شخص واحد أحد هو ما يسمى جمهورية Republica ويدعى في اللغة اللاتينية مدينة Civitas (. . .) وقد يجوز لنا تعريفه كما يلي: إنه شخص واحد أحد جعل منه حشد من الناس بموجب عقود أقروها بينهم، صانع أفعالهم كلها على نحو ما يبدو أنه الأنسب لهنائهم»[2]. لا شك أن هوبز قد تجاوز هنا صعوبات علاقة الدولة بالحشد كما تجلت في الكتابين السابقين، وأداة هذا التجاوز كانت دون شك نظرية التمثيل السياسي التي لا يقوم دونها التعريف المذكور.

---

(1) Ibid.

(2) Ibid, p. 178.



غير أن هذا التصور عن العقد يقوم على مفهوم هوبزي آخر يرتبط ارتباطًا وثيقًا بنظرية التمثيل السياسي، نقصد مفهوم «التخويل/ التفويض» (Authorization) الذي يفسر في الوقت نفسه تكوّن الدولة وآلية التخويل ذاتها:

«إن السبيل الوحيد (لنشوء الدولة) هو أن يمنح الناس كل قدرتهم وقوتهم لفرد واحد منهم ليحول كل إرادتهم إلى إرادة واحدة. وذلك يعني أن يعيّنوا فردًا أو مجموعة من الأفراد للتعبير عن شخصهم. وعلى كل فرد أن يعتبر نفسه صاحب الفعل أو هو نفسه الفاعل لكل ما يفعله الشخص الذي وكّل إليه الأمر في جميع الأمور المتعلقة بالسلام العام والأمن المشترك. ومن ثم فعلى جميع الأفراد أن يخضعوا إرادتهم لإرادته وأحكامهم لحكمه.(...)، وكأن كل إنسان منهم عندما يقول لغيره: إني أخوّل سلطة هذا الفرد أو هذا المجلس وأتنازل له عن حقي في أن أحكُم نفسي، شرط أن تتخلى له أنت أيضًا عن حقك وتخول له السلطة في جميع ما يقوم به من أفعال وذلك بالطريقة نفسها»[(1)].

يحدد هذا النص بوضوح معنى التخويل وذلك بأن يجعل الحشد يعتبر أن الحاكم يمثله، فيخول له أن يقوم بالأعمال التي يراها ضرورية فيصبح للحاكم، الممثل للحشد، سلطانٌ على الحشد يأمره، وهذا الأمر هو بالذات ما يجعل الحشد شعبًا: فآلية التخويل تنتج الحاكم وهي التي تعطي لسلطته مضمونًا وبذلك يصبح الإلزام الداخلي (قوانين الطبيعة) إلزامًا خارجيًا أي طاعة ومزيجًا من الإخضاع والخوف، فكأنما السيادة حسب هوبز

---

(1) Ibid.



تجمع بين «القسر والموافقة»، جمعًا يجعلها «مشروعة»[1].

والنص السابق وهو أكثر نصوص هوبز الخاصة بالتمثيل كثافة، يحتوي على أربعة معانٍ[2]، إن لم تكن خمسة[3]، فالشخص يعني هنا أولًا من يمثل (أي الحاكم) «They are by one man, or one person represented» أي شخص صناعي، ولكنه في الوقت ذاته ـ وهو كذلك ثانيًا ـ شخص طبيعي «one man, or one person» والشخص يعني ثالثًا الحشد «A multitude of men» الذي أصبح صناعيًّا عندما أصبح ممثلًا «Represented» : فبعد أن كان مجموع أشخاص طبيعيين تحوّل إلى «شعب» (مثلما دقق هوبز في الملاحظة التي أضافها إلى الفصل السادس من كتاب **المواطن** في طبعته الثانية (1947) اللاتينية[4] أو بلغة أخرى «تجمع» (corporation). ولكن الشخص / الممثل يمكن أن يقال أيضًا وبمعنى مشتق من المعنى الأول «شخصًا» لأنه يمثل and it is the Representer that beare the person فهو شخص طبيعي يصبح شخصًا صناعيًّا، يمثل شخصًا طبيعيًّا آخر، هو الحشد Multitude يحوّله بدوره إلى شخص عمومي[5] (Hobbes 1947, 136-137). وهذا هو المعنى الرابع لمفهوم

(1) F. Lassey, *Souveraint é et Légitimité chez Hobbes,* Op. cit., p. 157.

(2) Y. Ch. Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes,* Op. cit. p. 343-344.

(3) F. Tricaud, «An investigation concerning the usage of the words *Person* and *Persona* in the political treatises of Hobbes» in *Thomas Hobbes. His View of man,* Amsterdam, 1979, p. 82-98.

(4) Th. Hobbes, *De Cive,* Op. cit., p. 137.

(5) Ibid, p. 140.



الشخص. أما المفهوم الخامس وهو بحق مفتاح فهم مسألة التفويض عند هوبز[1]، فهو معنى «الوحدة» الذي يفسّر ما سميناه سـابـقًـا انـقـلاب الأوضـاع: «For It Is the Unity of the representer, not the Unity of the represented that make the person one» فالوحدة هذه، الناتجة عن عقد التفويض، تجعل عقد التوحيد يذوب داخل هذا العقد الجديد، لأن التفويض يخلق شخصًا أولًا هو الحاكم وشخصًا ثانيًا هو الشعب؛ وتنشأ الدولة التي تتكفل بالحفاظ على السلام الخارجي والأمن الداخلي؛ وتتحدد العلاقة بين الحاكم ومنظوريه بأنها علاقة تمثيل ناتج عن الإلزام الداخلي والطاعة تجعل الدولة شخصًا أوحد «يسمى العاهل ويقال عن سلطانه إنه السيادة وكل من عداه منظور من منظوريه»[2].

ثالثًا: ويمثل مفهوم السيادة مشكلًا لأنه أحد مصادر أهم حكم من الأحكام المسبقة التي غالبًا ما اتسمت بها أغلب دراسات نظرية هوبز السياسية، ألا وهو تقريظ الاستبدادية أو الإطلاقية أو الكليانية على فلسفة هذا الأخير[3].

---

(1) F. Tricaud. 1971, note. 16, p. 162.

(2) *Leviathan*, Op. cit., p. 178.

(3) إن هذه أكثر المسائل الهوبزية خلافية إذ يمكن أن نميّز بين ثلاثة توجهات في التأويل:

أ- واحد يذهب إلى نظرية هوبز السياسية «استبداديّة» (Leo Strauss 1992) أو «كليانية» (J. Vialatoux 1935) بل لعلها في أصل كلّ الكليانيات التي عرفها العصر الحديث، ومن مظاهر هذه الاستبدادية والكليانية مركزية مفهوم «الطاعة» ولذلك يذهب بعض أنصار هذا الرأي إلى أن نظرية داعي المصلحة العليا تجد ذروتها في فلسفة هوبز (F. Meincke 1973, 195) وجلي أن هذا الرأي يقرأ هوبز على ضوء تجربة النصف الأول من القرن العشرين، ولذلك فإنه يخلط =

ولا مشاحة في أن هوبز يعتبر ماهية السيادة واحدة لا تختلف باختلاف أشكال الحكم أو أصله، فلا فرق بين: «سيادة الإنشاء» و«سيادة الغلبة» إلَّا من جهة مصدر الخوف: فإذا كان رعايا السيادة المنشأة يخافون بعضهم بعضًا، فان رعايا سيادة الغلبة يخشون الحاكم[1]. وهذا ما يتجلى بوضوح في صلاحيات الحاكم التي يحددها الفصل (18) كما يلي:

1 ـ يجب احترام العقود.

2 ـ لا يمكن طرح الخضوع للعاهل مهما كانت قراراته جائرة.

3 ـ الأغلبية كافية لتنصيب العاهل ولذلك فعلى الأقلية قبول ذلك.

4 ـ لا يمكن أن نعتبر العاهل ظالمًا.

5 ـ للعاهل كل الحقوق في تحديد الوسائل المناسبة لحفظ السلام.

6 ـ له حق الحكم على المذاهب المهددة للسلام أو المكرسة له.

7 ـ للعاهل حق إقرار الملكية.

8 ـ العاهل هو المشرِّع الوحيد والمحدِّد بالتالي للقوانين وللجرائم.

= كحكم قيمة السلطة كخاصية تاريخية لملوكية بداية العصر الحديث والإطلاقية كحكم قيمة سلبي.

ب- أمّا الثاني فعلى النقيض من ذلك تمامًا يذهب إلى أن هوبز، إن لم يكن من مؤسسي الديمقراطية «فهو على الأقل من مؤسسي النظرية الليبرالية».

ج- وأخيرًا نجد توجهًا ثالثًا ينظر إلى هوبز في إطاره التاريخي (C.B. Macpherson, 1962, chap., 1,2) أي مجتمع السوق في بداياته، ونحن وإن ملنا إلى هذا الرأي، فإنه ناتج عن أزمة ما بعد الحرب الثانية. ولكن يمكن الاستفادة من هذا التصوّر لفهم صعوبات نظرية هوبز باعتبارها صعوبات في ذات الوقت نظرية (خاصة بنظريته) وعملية (تهم إنكلترا القرن السابع عشر).

(1) Th. Hobbes, *Leviathan*, Op. cit., chap. 18.



9 ـ له حق إعلان الحرب أو إقرار السلم.

10 ـ له حق اختيار المستشارين والوزراء والقضاة والموظفين.

11 ـ له حق العقاب.

12 ـ له حق إسناد الألقاب والتشريفات.

وبذلك تكون سلطته مطلقة. على أنه ينبغي، حسب رأينا، أن نميِّز بين إطلاقية السيادة بمعنى رفض ازدواجية السلطة، والإطلاقية بمعنى نفي الحريات. فإذا نظرنا إلى المسألة الأولى وجدنا، مثلما رأينا، أن هوبز اعتبر منذ 1640 أن السيادة واحدة ولا يمكن أن تنقسم، ومن هنا كان رفضه للفصل بين السلطات باعتباره تفكيكًا للسلطة المركزية، فالدولة بالنسبة له مبدأ توحيد ينقل الاجتماع البشري من حال الشتات إلى حال النظام، أي تجاوز حال الفوضى، ولعله لذلك اعتبر هوبز من مفكري «داعي المصلحة العليا». أمّا إذا نظرنا للإطلاقية بمعنى نفي الحريات فإن ذلك يستلزم تدقيقًا قدمه هوبز في الفصل 31 من كتاب **لويثان**، أي حصر هذه الحريات في المهن والإقامة والتغذية والتربية أي أنه في الواقع يجعل للحرية محتوى اقتصاديًّا وينفي عنها المحتوى السياسي، ويحصرها بالتالي في ما سيسميه جون لوك «الأمور المستوية» أي التي لا دخل مباشر فيها للسلطان السياسي. وهو ما يجعل الحكم ليبراليًّا في الاقتصاد، ومتسلطًا في السياسة.

وإذا كان هوبز يجعل حقوق الحاكم طاغية، فإنه من جهة أخرى يعتبر أن من حق «الرعايا» أن يفاوضوا الحاكم إذا طالت سلطته حقوقهم الطبيعية وخاصة حق البقاء والمحافظة على الذات، وحق استعمال الوسائل المناسبة لذلك، وحق الملكية، وهو ما

يدحض بوضوح فكرة كليانية دولة هوبز واستبدادها، دون أن يعني ذلك أن هوبز يقدم نظرية ليبرالية بمعنى ممارسة الانتخابات والتداول وحرية التعبير. بل إن تصوّر الدولة باعتبارها «آلة»(1) أو باعتبارها «مؤسسة»(2) تجعل مهمة الدولة الحفاظ على مصلحة الشعب وذلك عن طريق سبيلين هما: تربية الرعايا وتكوين رأي عام، بل وضمير جماعي، وعن طريق سن القوانين والثواب العقاب، واختيار المستشارين، والاهتمام بالجباية والضرائب والرعاية الاجتماعية، وتسمية القواد العسكريين، وهذا ما يجعل دولة هوبز تسبق بحق «دولة الرعاية» (L'Etat providence) الليبرالية التي ستظهر في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وهو ما يتجلى بوضوح في الفصول التي تقع بين الثاني والعشرين والثلاثين والتي يقدم فيها هوبز الدولة منتظمة على أنها مجموعة منتظمة من «هيئات» (System) المجتمع «السياسية والخاصة» (prived) أي بلغة لاحقة «المدنية» مزدوجة الضبط: ذاتيًّا بفعل القانون الطبيعي الأساسي الذي يتماهى مع ما يمكن تسميته عقلًا عمليًّا، ليس مضمونه غير الأمر بالبحث عن السلام بقدر الأمل في بلوغه، وكذلك الأمر بالدفاع عن النفس «باستعمال كل ما تقدّمه الحرب من عون»(3) وهي تضبط كذلك خارجيًّا بفعل القانون المدني الذي ليس سوى مجموعة القواعد الشفهية أو

(1) Carl Schmitt, *«L'Etat comme mécanisme chez Hobbes et Descartes»* tr. fr, in *Les Temps Modernes*, N° 544, Nov. 1991, p. 1-14.

(2) F. Rangeon, *Hobbes: Etat et Droit*, Paris, 1982, chap. IV.

(3) *The Elements of Law*, Op. cit., p. 12.



المكتوبة أو غيرها (الأعراف مثلًا) التي يمكن توخيها للتمييز بين الحق والباطل (Right and Wrong) أي بين ما يمنع وما يسكت عنه[1]. ويعبّر هوبز بوضوح عن هذا الضبط المزدوج عندما يقول: «إن القانون الطبيعي والقانون المدني يتضمن أحدهما الآخر ولهما دائرة انطباق متساوية»[2]. ويجد هذا الضبط توضيحه فيما ذكرنا من ترابط بين هيئات المجتمع على النحو التالي:

هيئات ـــــ غير منظمة (وهي التجمعات المؤقتة العفوية أو الإرادية).

ـــــ تابعة للحاكم ـــــ مطلقة ومستقلة (أي لا تتبع إلّا الحاكم).

ـــــ غير مستقلة (أي التي يتبع ممثلها ذاته الحاكم).

سياسية (يضعها الحاكم) خاصة (يضعها الرعايا أو حاكم آخر داخل الدولة) مشروعة غير مشروعة.

فالتمثيل هنا مقياس تنظيم الهيئات، إذ الهيئات غير المنظمة ليست إلّا تلك التي لا تمثيل لها، أما الهيئات المستقلة فتلك التي لا ترتبط إلّا بممثلها (هو معنى آخر للسيادة) أما الهيئات التابعة فهي التي تتبع جميعها، ممثلًا وأعضاء، هيئة أخرى. وأما الهيئات السياسية فوضعها أيضًا ضمن صلاحيات الحاكم الممثل. وأخيرًا فإن الهيئات الخاصة لا تدخل ضمن دائرة التمثيل ولكنها تخضع للحاكم ـ الممثل، لأنها تصنّف إما مشروعة (Lawfull) فتبقى، وإما غير مشروعة (Unlawfull) فتمنع، وكل ذلك اعتمادًا على القانون الذي يعود وضعه كما قلنا للحاكم وحده باعتباره «الشارع الوحيد» في الدولة، كما سيبين

---

(1) *Leviathan*, Op. cit., chap. 26.

(2) Ibid, chap. 28.



هوبز ذلك لاحقًا في الحوار بين دارس القوانين والفيلسوف 1660 (خاصة في فصله الثاني).

إن هذا الضبط الذاتي الذي يمكنه التمثيل هو في رأينا مضمون الاستعارة البيولوجية التي وردت في مقدمة لويثان:

«إن الصناعة هي التي خلقت هذا اللويثان الكبير الذي نسميه جمهورية أو دولة (وباللاتينية Civitas) (. . .) روحه الاصطناعية هي السيادة إذ أنها تعطي مجموع جسمه الحياة والحركة، والقضاة وأعوان القضاء والتنفيذ الآخرين هم مفاصله الاصطناعية، (أمّا) الثواب والعقاب الصادر عن السيادة فيدفع كل مفصل وكل عضو نحو إنجاز غرضه فهي أعصابه، لأنها تقوم بذات الوظيفة في الجسم الطبيعي، ويمثل الرفاه والثروة قوة لويثان وحماية الشعب (Salus Populus) همه (Business). أما المستشارون الذين ينبهونه إلى ما ينبغي معرفته فذاكرته، والإنصاف والقوانين عقله وإرادتها الاصطناعيين، والتعاون صحته، والاضطرابات المدنية اعتلاله. (أما) الحرب الأهلية فموته».

وقبل هذا المقطع من النص كان هوبز قد اعتبر أن لويثان من بين الموجودات الصناعية التي تملك مبدأ حركتها في ذاتها وسماها «آليات» أي «مكنات» نموذجها الساعة وتعطلها في فقدان ذلك الضبط الذي يمكنها من أن تمركز قواها. ولن يكون نص البهيموث غير تفسير لمثال نموذجي ووصف لهذا التعطل الذي يسميه هوبز في الفصل 29 من لويثان «تفككًا» (Dissolution)، نعني مثال الحرب الأهلية الإنكليزية ـ كما جاء في الفصل الأول من هذا الكتاب.

4 ـ ولن يضيف القسم الثاني من **عناصر الفلسفة، في الإنسان** (1658) جديدًا فيما يخص نظرية التمثيل السياسي لأنه

يستعيد بإيجاز شديد محتوى الفصل السادس عشر من لويثان في فصل عنوانه «الإنسان الصناعي»[1] ولكنه يطرح بحدة ـ وهو ما تركناه جانبًا في تحليلنا حتى الآن ـ أحد مواضع الخلاف بين هوبز ومعاصريه من ناحية، وبين شرح هوبز من ناحية أخرى ـ مسألة علاقة السياسي بالتيولوجي والعلاقة بين اللاهوت والسياسة عند هوبز ـ خاصة؛ يقول الفيلسوف الإنكليزي:

«(...) All kings and supreme governors of any kind of states whats ever bear the person of God, if they acknowledge God as ruler. I particular first it was Moses and then Christ that bore the person of God reining, and now, after the holy Ghost descended visibly on the Apostoles on the day of Pentecost, it's the Church, that is the supreme governor of the Church in evry state»[2].

رب جملة يمكن لفهمها الاستفادة ـ مجددًا ـ من أعمال كارل شميت حول اللاهوت السياسي: فإذا كان من الصعب قبول فكرة الحقوقي الألماني أن أساس السلطة السياسية لاهوتي بالأساس، وذلك لأن القانون الطبيعي ـ كما جاء في الفصل الثالث من كتابنا هذا ـ الذي نقشه الرب في قلوبنا، حسب الرواقية الجديدة التي سادت في القرنين السادس عشر والسابع عشر، لا يكفي حسب هوبز لتأسيس السلم ما لم يرتبط بالقانون المدني، فإن اعتباره أن المفاهيم السياسية الحديثة ليست إلّا علمنة (Secularization) للتصوّرات التيولوجية[3]، يمكن أن يجد دعمه هنا على النحو التالي:

---

(1) Th. Hobbes, *Man & Citizen*, Ed Bernard Gert, p. 85-87.

(2) Ibid, p. 85.

(3) Carl Schmitt, *Théologie politique*, I et II, tr. fr. Paris, 1988.



أ ـ يقيم هوبز تطابقًا بين عقد الخضوع في كتاب **عناصر القانون الطبيعي** والعهد الذي يعقده المؤمنون مع الرب، فالعقد الأول على صورة الإيمان، ومثلما أن الإيمان طريق الخلاص فإن الخضوع سبيل الأمان. أما في كتاب **المواطن** فتتواتر كثيرًا عبارات ومعاني العهد القديم والعهد الجديد خاصة عهد إله إسرائيل لموسى بأنه يكون إلهه وإله أبنائه وأحفادهم، وبأنه يهبهم أرض كنعان ويضع الختان كعلامة لهذا العهد الذي اصطفى به شعب إسرائيل عن غيرهم[1]. وأخيرًا يستعمل **لويثان** كثيرًا لغة العهد، فيرد العهد مع إبراهيم[2]، زيادة على ما ورد سابقًا عن موسى، ولكن طرح الدور السياسي للكنيسة في القسم الثالث من **لويثان** يجعل فعل العلمنة أكثر وضوحًا في النص الأخير منه في النصين السابقين الذين يفتقران إلى مثل هجوم النص الأول على مملكة الظلمات.

ب ـ أما أهم علامات هذه العلمنة فهي ـ في رأينا ـ تلك التي تظهر في الاستعارة التي ترد منذ بداية الكتاب أي «الإله الفاني» الذي يظهر بمظهر صورة «الإله الخالد» على الأرض. بل إن صورة الغلاف تجسم بحق هذه العلمنة، فهناك ـ كما بين كارل شميت[3] ـ تناظرٌ بين مجال السياسة ومجال اللاهوت من جهة، ومن جهة ثانية وحدة تبين مركزية السلطة وإطلاقيتها وكذلك سيلانها في كل الجسم

(1) Th. Hobbes, *De Cive,* Op. cit., chap. XVII-XVIII.

(2) Th. Hobbes, *Leviathan,* Op. cit., chap. XL.

(3) Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes: Sens et échec d'un symbole politique,* tr. fr., Paris, 2002, p93-100; Horst Bredekamp, Melissa Thorson Hause, Jockson Bond, «From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes» in *Critical Inquiry,* vol. 25, N° 2 (Winter, 1999), p. 247-266.



الاجتماعي، ويمكن قراءة هذه الصورة كما يلي:

1 ـ إن الدولة توحيد للبشر، فجسم العملاق يتألف من آلاف مؤلفة من الناس: الأفراد هم إذن «مادة السلطة».

2 ـ إن الدولة تحتكر كل سلطة، فالعملاق، يضع على رأسه التاج (القوة) ويحمل السيف في يمناه (القانون والشرائع) ولكنه يحمل أيضًا عصا البابوية في يسراه (الكنيسة والدين).

3 ـ إنها تشرف على الزمني (الحقول والصناعة والغابات والمدن والقرى والقلاع والحصون) وهي تشرف كذلك على الروحي (الكنائس والمجامع). ويمكن أن نرسم ما سماه شميت تناظرًا كما يلي:

قصر منيع محصن ـ ـ ـ ـ كنيسة

تاج الملك ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ قلنسوة البابا

مدفع أرضي ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ صاعقة من السماء

دروع ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ القياس الأرسطي بمقدماته الثلاث

ساحة الوغى ـ ـ ـ ـ ـ ـ قدّاس كنسي

وفوق الجميع هناك «الإله الفاني»، **لويثان** الذي يصفه سفر أيوب بأنه «يشرف على كل متعال» (فصل 14 آية 22)[1].

ج ـ ارتبطت مسألة شخص الرب وتمثيله في **لويثان** بالتمثيل

---

(1) يقدم إمام في 1985 ص ص، اعتمادًا على روبرتسون 1889 عرضًا جيدًا لرموز صورة غلاف الطبعة الأولى للويثان، لكنه للأسف لا يتوقف في هذا الكتاب العربي الوحيد الجيد المخصص، إلى حد الآن على حد علمنا، لعرض فلسفة هوبز بيداغوجيًا عند مسألة التمثيل السياسي، ويكتفي بعرض تقليدي لمسألة العقد الاجتماعي.



السياسي بالذات فيتعرض لها هوبز في نفس الفصل السادس عشر الذي حللناه وكانت موضع سجال مع الأسقف برامهال المعاصر لكتابة فيلسوفنا لكتاب في الإنسان. ويعود لها هوبز بمناسبة إصداره الترجمة اللاتينية للويثان. ويمكن أن نقدم فكرته في خطوطها الكبرى كما يلي: لقد «تشخص» الرب في المرة الأولى في موسى وفي المرة الثانية في يسوع وأخيرًا عبر تعاليم الحواريين وصيرهم شخصًا ثالثًا. ويضيف هوبز في الفصل 42 أن الرب تشخص في موسى وكان في المسيح شخصًا آخر وفي الحواريين شخصًا ثالثًا ولكنه يضيف أن الرب كان دائمًا الشخص نفسه في كل المرات:

(...) and yet every person here, is the person of one and the some God»[1].

وهذا ما يعني فهما آخر للتثليث المسيحي، بل ربما نفيًا له كما تفطن إلى ذلك الأسقف برامهال، وقد حاول هوبز تصحيح ذلك في الطبعة اللاتينية ولكنه في الواقع وضّح أكثر أن الرهان الحقيقي هو سياسي، إذ أن هذا التثليث يصبح تثليثًا وظيفيًّا لا جوهريًّا: «إن موسى والمسيح والحواريين بالإضافة إلى الرب هم بمثابة الوزراء بالإضافة إلى الحاكم»[1].

يبدو ـ انطلاقًا من كل ما سبق ـ أن نظرية التمثيل السياسي كانت النواة الصلبة لعملية العلمنة هذه، فتتضافر كل المراجع الميكانيكية («الآلة») منها والمؤسساتية («الجسم») والتيولوجية

(1) Th. Hobbes, *Leviathan*, Op. cit., p. 523.

(2) F. Lassey, *«Le Vocabulaire de la personne»*, Op. cit., p. 186 -187.



(الإله الفاني) لتنتج أول نظرية حديثة في الدولة، رهانها الحقيقي - في رأينا - تأسيس الدولة باعتبارها الشكل الحديث للتجمع البشري، وذلك عبر علمنة مؤسسة السلطة. إذ أن الفصل الذي قام به مكيافلي، في كل كتاباته، كما على أرضية الممارسة السياسية والتأسيس الذي كان جان بودان قد وضعه لمفهوم السيادة، كانا في أوكد حاجة إلى تعميم أكبر حتى يكون أكثر صلابة نظريًّا ومن ثمة عمليًّا.

وأخيرًا فإذا كانت التهمة الموجهة لهوبز في القرن السابع عشر والثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، هي الإلحاد، فقد أصبحت - في قرن الإيديولوجيات - الكليانية، إذ أصبح فيلسوفنا ملعونًا لأنه مؤسس نظرية الدولة الكليانية. غير أن نظرة غير متحيزة لكتب هوبز السياسية تكفي لبيان تهافت هذا القول إذ أن مفهوم التمثيل السياسي - مثلما بينا ذلك - يكفي لنقض فكرة الكليانية هذه، ولكن ذلك لا ينفي وجود صعوبات تظهر أساسًا في القول بإطلاقية سلطات الحاكم من جهة، ووجود حق مركزي هو «حق الحياة» غير القابل للتنازل أو للتحويل، دفعت بعض الباحثين إلى الكلام عن وجود تناقض في لويثان هو تناقض ظاهري في رأينا، وذلك لأسباب نظرة داخلية ولأسباب تاريخية: أن نظرية التمثيل أولًا و«داعي المصلحة العليا»[1] ثانيًا وطبيعة الممارسة السياسية باعتبارها ممارسة صناعية إجرائية[2] ثالثًا، كل ذلك زيادة على ما ذكرنا من ضبط مزدوج يحكم الدولة الهوبزية

(1) M. Triomphe 1995, p. 320.

(2) Zarka, 1990.



يحوّل في رأينا هذا التناقض إلى مجرّد «توتر»[1] ناتج في رأينا عن الوضع الانتقالي[2] الذي شهد تكوُّن نظرية هوبز، فالنزعة الإطلاقية التي تتضمن بعض عناصر ليبرالية أملتها في رأينا أوضاع المجتمعات الانتقالية في بداية العصر الحديث (الحاجة إلى مركزة السلطة)[3]، وكذلك الطبيعة الانتقالية لنظرية التمثيل السياسي ذاتها، فإنها ستتغير بفعل الثورتين الأمريكية والفرنسية[4] لترتبط نهائيًّا وبالديمقراطية وبالليبرالية وإن كانت ستتحكم براديغميًّا ـ إن تجوزنا العبارات ـ في النظريات اللاحقة لها وخصوصًا عند جون لوك وجان جاك روسو وعمانويل كانط وغوتفريد فيلهلم هيغل، على أنحاء مختلفة.

إن تحوّلات نظرية التمثيل السياسي تملي في رأينا مراجعة

(1) P. Zagorin 1954, p. 186.

(2) ولذلك فإننا يمكن أن نقبل القول بان فكر هوبز كان في أصول النزعة الليبرالية في حدود اعتبارها تقوم على «النزعة الفردية» (شتراوس 1950، 1992) وعلى «المثيل السياسي» (مانون 1977، 1980)، دون الانزلاق كما يفعل مانون دون مبرر نظري، إلى اعتبار هوبز في أصل النظرية الديمقراطية الحديثة، وهذا الانزلاق يعود في رأينا إلى الربط غير الشرعي بين الديمقراطية والليبرالية والدولة. ويمكن توجيه ذات النقد إلى فوريث 1993ص575-590، عندما يرى في نظرية هوبز في إنشاء الدولة «في عمقها» إنشاء لسلطة الشعب.

(3) انظر حول الأصول السياسية ـ التاريخية لمفهوم التمثيل السياسي كتاب هوبز المذكور ـ البهيموث في تاريخ الحرب الأهلية ـ راجع أيضًا أعمال مؤرخ الفكر السياسي الحديث سكينر وخاصة 1965، في الصلة بين «الإلزام السياسي» و«القبول بالأمر الواقع» جوابًا على السؤال الخبري والنظري: كيف يمكن أن نطيع سلطة سياسية غير شرعية ولكنها سائدة؟ وهو ما اشترك في طرحه نظريًّا هوبز الليبرالي الملكي مع الجمهوريين مثل جون ميلتون وجون ديورو أنطوني أشام وفرنسيس روس، وجون ليلبورن، . . وغيرهم الذين كانوا أكثر خبرية.

(4) L. Jaume, *Hobbes et l'Etat representatif moderne*, Op. cit.,



فهمنا لنظرية هوبز في السلطة أو بالأحرى في السلطات[1]، التي كثيرًا ما حصرها الباحثون في التصور الحقوقي، إلى حد القول إن نظرية التمثل تجعل الفضاء المدني فضاءً حقوقيًا[2] تبين أن هدف هوبز التأكيد على ما يلي:

1- إن المشروعية سياسية وليست بالمرة أخلاقية أو حتى دينية، رغم استعمال هوبز لعناصر لاهوتية، وهو استعمال تمليه مقتضيات بناء سياسة لاهوتية، زيادة على أنتربولوجيا الرغبة الطاعة والخوف لتبرير سلطة الدولة.

2- أما الرهان المركزي لكل ذلك فهو إطلاقية السلطة التي لا تعني بالمرة استبدادًا ولا دكتاتورية ولا كليانية، إذ أن تطبيق هذه المفاهيم على هوبز هو من باب المغالطة التاريخية، وإن إطلاقية السلطة عنده تعني أن «السيادة واحدة وغير قابلة للتقسيم ولا حدود لها» الهجوم الهوبزي على اللاهوت السياسي، هو بلغة معاصرة، هجوم على ازدواجية السلطة بواقعية مرعبة تقبل «بالأمر الواقع» (De facto). إن إطلاقية السلطة هي رهان هوبز نظرًا لأنها تستقطب النقاط الثلاث السابقة[3]، ولعل هذا ما دفعه كما بينا في الفصل الأول ـ إلى كتابة تاريخ الحرب الأهلية باعتبارها برهانًا بالخلف على صحة فلسفته المدنية أو بلغة معاصرة نظريته السياسية؛ كما دعمها بنظريته الحقوقية ـ كما استبقنا إلى ذلك في الفصل الثاني ـ. أما الدعم الأخير فسيكون بالاضطلاع رأسًا بالمسألة اللاهوتية السياسية، وهو موضوع الفصل اللاحق من هذا الكتاب.

(1) L. Strauss, *La philosophie politique de Hobbes,* Op. cit.,

(2) Y. Ch. Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes,* Op. cit., conclusion.

(3) J. Habermas, *l'éspace public,* tr .fr., Paris, 1996.



الفصل الرابع

لاهوت سياسي أم سياسة لاهوتية؟

رغم مرور قرون ثلاثة على وفاة طوماس هوبز إلَّا أن التعامل مع فكره الفلسفي ما يزال بعيدًا عن أن يكون خلوًا من كل عاطفية، وتمثل المسألة اللاهوتية ـ كما هو معروف ـ الصعوبة المركزية في كل محاولة تحليل، بل حتى فهم لكتب هوبز وخاصة **لويثان**، الأمر الذي جر إما طمس كل ما يتعلق بالدين في تقديم النظرية السياسية الهوبزية[1]، زيادة على غبن مؤلفات الفيلسوف الميتافيزيقية والعلمية والتاريخية حقها من الدراسة، مما انعكس سلبًا على دراسة مسألتنا، فحجب كل تفكيره في العلاقة بين الدين والعلم («الفلسفة الطبيعة» بلغة هوبز) وأهمية التاريخ عنده ـ رغم صريح عبارته بخروج التاريخ عن دائرة «العلم اليقيني» ـ بل وأكثر من ذلك منع رؤية طرافة نقده «للأنطوتيولوجيا الأرسطية والوسيطة» وانقسم الباحثون عوض النظر في ذلك بين باحث عن إيمان هوبز، وباحث عن

(1) وهذه سمة تسود أغلب الدراسات الأنكلوسكسونية ذات النفس التحليلي (انظر مثلًا بيبليوغرافيا A. Garcia 1986).



إلحاده[1]، في حين تظهر ـ في زعمنا ـ عناصر المسألة هذه

---

(1) ميز الإيطالي باتشي بين «خطوط» ثلاثة تهيمن على حقل الدراسات الهوبزية المخصصة للجانب اللاهوتي، فرأى أن الخط الأول يمثله بالأساس (1964) F.C.Hood الذي يذهب إلى أن «سياسة هوبز تتأسس على الدين»، وكذلك K.M.Kodale (1972) الذي يجعل من كل الفلسفة السياسية الهوبزية «لاهوتًا تاريخيًا» (A. Pacchi 1990, 102-103) وكذلك وإن «باعتدال أكثر (1964) H.Warrander الذي يجعل «القانون الطبيعي يلزم لأنه نابع من الرب، مثلًا يظهر ذلك في الكتاب المقدس» (A.Pacchi 1988,171) ويمكن أن نعتبر مع باتشي أن المؤسس الأصلي لهذا الخط هو A. E. Yaylor الذي أكد منذ 1938 أن: «The natural law is the command of God because it is god's command» (باتشي 102/1990 هامش 3). أما خط الإلحاد - إذا سمينا الخط الأول خط الإيمان ـ فتاريخه هو تاريخ فلسفة هوبز ذاتها، إذ بدأه الذين أرادوا «صيد الويثان» (S.I.Mintz, 1962) في القرن السابع عشر، وواصله عصر التنوير - بايل (1730) وديدرو (1765) بل وحتى كانط (1793) وفويرباخ (1797) ولن تكون الحال في القرن التاسع عشر أفضل باستثناء إضافة حجة جديدة هي «الاستبداد» الذي سيصبح في القرن العشرين يحمل اسم «الكليانية»، وأهم الذين واصلوا الدفاع عن خط الإلحاد - في فهم هوبز L. Strauss وكل الذين نحوا منحـاه فـي العالم الإنكلسكسوني وكذلك الجرماني بل والفرنسي مثل (R. Polin 1953, 1982) ويعتبر باتشي أن هذا الخط يشمل أهم دارسي هوبز في ثلاثينيات هذا القرن وأربعينياته وخمسينياته، وهؤلاء وإن لم يعد شأنهم «اصطياد التنين» فإنهم «يعتبرون أن فكر هوبز لا علاقة له بالمسيحية (. . .) وإن أعماله اللاهوتية لا تعدو أن تكون عرضية» (A. Pacchi 1988, 171). وما زالت القراءة غير الانفعالية أي الخط الثالث - في بداياتها ولعل أهم من يمثلها بالإضافة إلى باتشي نفسه (1988 أ.ب 1985 - 1989 - 1990) كارل شميت (1922-1932-1936-1938-1962-1965-1970) الذي قدم منذ ثلاثينيات هذا القرن نظرة متوازنة للمسألة يقول عنها باتشي: La voce di Carl Schmitt, che nel Lauro del 38 leviatano mantenava un rimarchevole equilibro sulla questione (mal nel 66 arrivera ad ammettera che il sistamo di Hobbes «Lascia aperta» la famosa porta «alla trascendenza») ويأسف الباحث =



وأهميتها في التفسير الأنثروبولوجي للدين ولطبيعة السلطة الإلهية ولمعنى الخلاص، وفي تحديد هوبز لعلاقة الدين بالسياسة، والكنيسة بالدولة، زيادة على العناصر الأبستيمولوجية المتعلقة بعلاقة الفلسفة باللاهوت، وعلاقة العلم بالدين، هذا بالإضافة إلى أن فيلسوفنا كان يرمي إلى دفع تهمة الإلحاد عن نفسه(1).

* * *

1- يقدم هوبز في الفصل الأخير من القسم الثاني من لويثان في الوقت ذاته تلخيصًا لما سبق، وبرنامج بقية الكتاب الأول: فالأنثروبولوجيا ونظرية الدولة (باعتبارها مؤسسة) تمكنان من شرح التيولوجيا اللاحقة. إن «طاعة الرعايا للحاكم واجبة فيما لا

= الإيطالي لغياب هذه المشاركة أو بالأحرى لتغييبها، ويفسر هذا الغياب بـ«ragiona linguistiche» (103) كأنما يتغافل عن المقاومة التي ما زالت تلقاها أعمال شميت بسبب ماضيه النازي، وليس من شك أن تندرج مقالتنا هذه ضمن هذه القراءة الأخيرة، لأنه في نظرنا لا جدوى فلسفيًا من النظر الوضعي كما أن البحث في إلحاد هوبز أو إيمانه هو تحويل للمسألة من مسألة نظرية مرتبطة بنص له منطقه الخاص إلى مسألة شخصية متعلقة بقناعات الذات التي أنتجت النص.

(1) انظر حول أهمية المسألة التيولوجية في العصر الحديث L. Kolakowski 1987، P. Manent 1965، وكذلك المقال الجيد لـ J. F. Courtine في 1985 H.Mechoulan وهي في زعمنا أكثر مركزية من المسألة السياسية ومن المسألة العلمية، لأن هذين لا يمكن دراستهما دونها مثلما يظهر في الدراسات التي تنطلق من كتابات ماركس وأنغلز (1843، 1844) مثل أ. بلوخ حول طوماس مونتزر أو هابرماس حول الفضاء العمومي أو ل. كولسفسكي حول «الملك والنحل» في القرن السابع عشر وكذلك في الأعمال التي تنطلق من م. فيبر (1905، 1919) مثل ك. شميت (1922، 1932، 1937، 1938، 1965، 1970) بل وإ. هوسرل (1935) وم. هيدجر (1935، 1936، 1939، 1955) الأول والثالث حول «عصر التقنية» والثاني حول دلالة الثورة الغاليلية.

يتنافى مع قوانين الرب» متى عرفت وذلك لأننا بمعرفتها يمكن أن نتفادى مغالاة في الطاعة المدنية تتنافى مع طاعة الرب أو خرقًا لأوامر الدولة خوفًا من عصيان الرب. إن ما سيلحق من قول يكاد يكون عمليًّا مباشرًا، إذ أن المطبين الذين يذكرهما هوبز هما بالذات عنصر الأزمة العقدية التي عرفتها إنكلترا في النصف الأول من القرن السابع عشر والتي سبق أن تناولها فيلسوفنا نظريًّا في كتاب **العناصر**، وفي كتاب **المواطن** ثم عاد لها مؤرخًا في كتاب **البهيموث**، إن إجابة هوبز على هذه الصعوبة، والمتمثلة في كيفية الملاءمة بين الخضوع المطلق للإنسان والخضوع المطلق للرب، واحدة وهي التي سيدافع عنها حتى الكف عن الكتابة في اللاهوت وفي السياسة ومفادها: إن طاعة الرب وطاعة الإنسان متلازمتان في الدولة المسيحية[1]، وذلك لأنه دون العيش المشترك تحت إمرة رجل واحد لا يمكن تحقيق العدل والالتزام بالإيمان - أي لا يمكن تحقيق الخلاص[2]، بل أكثر من ذلك ينبغي على المسيحي أن يطيع حاكمه في كل شيء. أما إذا كان غير مؤمن فيمكن طاعته في كل ما هو قول وفعل، أما ضميره فهو بمنأى عن كل سلطان[3]. وبالتالي فإن أزمة الضمير تلك تجد حلًا لها عندما يكف الجميع عن اطراح التأويل «الرسمي» للكتاب المقدس[4]، أي عند قبولهم كون التأويل هذا تابع للسلطة العليا - أي للحاكم - أما هم فعليهم اتباع قواعد

---

(1) *The Elements of Law*, Op. cit., p. 240.

(2) Ibid, p. 273-278.

(3) Ibid, p. 272.

(4) Ibid, p. 272-281.



سهلة «أساسية» للإيمان بل و«ضرورية للخلاص» كذلك[1] (1640/274)، مثلما تجد أزمة الذين يرفضون أن يكون الحاكم أو من ينوب عنه من يؤول النصوص[2]، حلها إذا سلموا بأن الحاكم مفوض من الرب وإن عليهم طاعته وإتباع تأويله للنصوص ـ علمًا وأن تلك هي السبيل الوحيدة لخلاصهم[3] (288/1640) وهذا ما يؤكده كتاب **المواطن** عندما يعلن صراحة في فقراته الأخيرة[4]: إن الخصومات التي تدور «اليوم» حول الدين مدارها في الأغلب «الحق في الملك والسلطة»، وهو ما سيؤكده كتاب **البهيموث** لاحقًا.

وفي نهاية القسم الثالث من **لويثان** يظهر هوبز على وعي تام بأن مدار المشكل هو: كيف يمكن أن نطيع الرب والإنسان في نفس الوقت إذا كانت أوامرهما متعارضة؟ ولحل هذه المعضلة يميز الفيلسوف بين الضروري وغير الضروري لنكون مقبولين في مملكة الرب، فالمسألة ليست صعبة بالنسبة إليه: «إن ما هو ضروري لخلاصنا يتلخص في: الإيمان بالمسيح وطاعة القوانين». وإيماننا هذا ليس نتاج معرفة بل نتاج اعتقاد إذ «فالإيمان بأن الكتاب المقدس هو كلام الرب ليس بالنسبة للمسيحيين موضوع معرفة بل هو موضوع اعتقاد» ناتج عن تعلمهم من الكتاب المقدس أن يسوع هو المسيح[5]، وهذا الايمان ـ في حد ذاته ـ طاعة وتجهد وإرادة وليس مجرد

---

(1) Ibid, p. 274.

(2) Ibid, p. 283.

(3) Ibid, p. 288.

(4) *De Cive*, chap. III, 14-18.

(5) *Leviathan*, Op. cit., p. 612-614.



إحساس عاطفي، لأن الإحسان والمحبة هما أيضًا إرادة طاعة، والإيمان بالرب يلزمنا كذلك «بطاعة حكامنا المدنيين الذين وليناهم علينا عندما تعاهدنا على ذلك».

إن طاعة الرب لا تنفصل عن طاعة الحاكم المدني لأن القوانين المدنية تتضمن القوانين الطبيعية أي باختصار هي قوانين إلهية. ويؤكد هوبز أنه حتى في صورة ما «إذا كان الحاكم المدني غير مؤمن، فإن مقاومة الرعايا له هي مقاومة لقوانين الرب (بما أن قوانين الطبيعة ـ كما بين القسم الأول من **لويثان** ـ قوانين إلهية) ولوصايا الحواريين بطاعة الأمراء، أما الإيمان فإنه مسألة داخلية لا مرئية»، غير أنه إذا كان الجواب الهوبزي ثابتًا في خطه العام فإن آليات الجواب لم تستقر إلّا في كتاب **لويثان**، ولن يكون أمام هوبز بعده إلَّا أن يدافع عن مواقفه كما وردت في مصنفه هذا. أما إذا نظرنا إلى الفرق بين هذا النص والنصوص السابقة فسنجد أنه يضيف لتأسيس حله تفسيرًا للدين ونظرية في تأويل النصوص المقدسة ودحضًا للإيديولوجيا الكنسية.

* * *

2 ـ يميز هوبز تمييزًا واضحًا بين الدين من جهة والتيولوجيا من ناحية ثانية. فيفسر الأول تفسيرًا جنيالوجيًّا في حين يكتفي بالنسبة إلى الثانية بالاحتفاظ ظاهريًّا بالفهم التقليدي عندما يعتبرها «تعليم الدين» أي «ما قاله الناس عن الرب»، لا «ما قاله الرب»، نقول «ظاهريًّا» لأن القصد الهوبزي هو إلغاء كل طبيعة روحية للتيولوجيا وجعلها شيئًا إنسانيًّا بحتًا وبالتالي من الممكن نقضه[1].

---

(1) *Leviathan*, Op. cit., p. 443.



أما التحليل الجنيالوجي للدين فإن هدفه ليس تحديد طبيعة الدين، بل وظيفته، ولذلك فإن ما ورد في القسم الأول من **لويثان** (لأن الفصل 12 الذي يتأثر بمسألة «الجذور الطبيعية» للدين دونما تركيز على تمظهره «الاجتماعي») لا يمكن فهمه إلَّا عندما يربط بالفصل الأخير من قسمه الثاني (فصل 31) وبالفصلين الأول والأخير من قسمه الثالث (32 و43) وكذلك بالفصل الرابع عشر من كتاب **الإنسان** (1658)، الذي يقدم تعريفًا للدين مفاده أن هذا الأخير هو «الظهور الخارجي لعبادة الذين يكرمون الرب» أي أولئك الذين «يؤمنون» بوجوده وبقدرته «فيطيعونه»، في حين اكتفى **لويثان** باعتبار الدين «شيئًا إنسانيًّا».

يعتبر هوبز أن للتدين جذورًا طبيعيةً أربعة هي: «الاعتقاد بوجود الأشباح، والجهل بالأسباب، وعبادة ما يخاف منه الناس، والرغبة في معرفة ما هو آت»[1]. ولا شك أن هذا التحليل «الجنيالوجي» يفترض كل تصور هوبز للكون: إذ أن السبب الأول يقوم من ناحية على الانطلاق من أن الإنسان يتميز عن بقية الحيوانات «بحب الاستطلاع» أي برغبة في معرفة العلل والأسباب ومن ناحية ثانية على اعتبار أن العلل الحقيقية لا يمكن إلَّا أن تكون مادية، إلَّا أن «الاعتقاد» يدفع الإنسان إلى الانصراف سريعًا عن البحث عن العلل الحقيقية ليصل إلى أن «ثمة علة ليس لها أدنى علة سابقة لأنها أزلية، وهو ما يؤدي به إلى الاعتقاد بأن ثمة إلهًا أزليًا واحدًا» أما السبب الثاني للتدين فيقوم على اعتبار أن الإنسان من ناحية «يلاحظ ظهور الأشياء

(1) Ibid, p. 108.



واختفائها» من جهة، ورغبته في المعرفة من جهة ثانية، ولكن قصوره عن إدراك العلية الأبستيمولوجية يجعله «يعبد ما يخيفه»، ويمثل هذا الخوف الجذر الرابع للدين، ويستشهد هوبز في هذا السياق بعبارة شاعر يوناني مفادها أن «الخوف البشري هو الذي خلق الإله لأول مرة»[1]، وإن التدقيق الهوبزي (اعتمادًا على الشاهد) «لأول مرة» يهدف إلى التمييز بين «أديان الوثنيين» من ناحية وبين «الإيمان بإله واحد أزلي لا متناه، قادر على كل شيء» من ناحية ثانية إذ أن الإيمان الأخير مصدره حسب هوبز الرغبة في معرفة الأسباب أكثر من الخوف ولذلك فإن الخوف يدفع الناس إلى إنشاء الخرافات واختراع الآلهة في حين أن الرغبة في المعرفة تجد جوابًا لها في أوامر الرب ووصاياه وتوجيهاته، غير أنه يجزم أن هدف الأديان ـ بقطع النظر عن أصلها، وثنيًا كان أم إلهيًا ـ عملي ينحصر في «الطاعة» أي السلام والمحبة، والثقة بين الناس وبينهم وبين حاكمهم، ولذلك فإننا نميل إلى نفي أن يكون التمييز بين نوعين من الدين من جنس الحذر السياسي، لأن الجزم بوحدة الوظيفة، زيادة على وحدة الجذر، التي يلخصها هوبز كما يلي من الفصل السادس: «أن الخوف من قوة غير مرئية اختلقها الذهن البشري أو تخيلها من القصص المشروعة علنًا هو الدين، فإن كانت غير مشروعة

---

(1) لا شك أن المرجع الأبيقوري واضح، إذ يكفي أن نقارن بين الأسباب التي ذكرها هوبز لنشأة الدين، والتي نجدها عند أبيقور وخصوصًا عند لوكريتس، بل وعند بعض السفسطائيين (مثل أنتيفون) لنرى أي تملك نظري لها يقوم به هوبز (قارن أ. ماترون 94/1967) وخصوصًا (أ. باتشي 1987 71/54).

Leviathan, Op. cit., p. 105.



كانت هذه القصص خرافة، أما عندما تكافىء القوة المتخيلة تخيلنا لها، فإن ذلك يكون هو الدين الحق»[1]: فرب موقف جريء لا يمنع عن صاحبه تهمة الإلحاد.

وتتجلى الوظيفة العملية للدين بوضوح فيما يسميه هوبز «حكم الرب»[2] الذي يمكن من مفصلة المسألة السياسية والمسألة التيولوجية (ولعل ذلك ما يفسر التعديل الهوبزي لنظام عرض المسائل، فبعد أن كان في **المواطن** فاتحة القسم اللاهوتي أصبح في **لويثان** خاتمة القسم السياسي). إن مسألة «حكم الرب» هذه هي التي تبين بدقة الوظيفة السياسية للدين[3] إذ أن ارتباط الدين بالسياسة يوفر إمكانية فهم الإلزام السياسي[4]، بل إن الفصل الثاني عشر من **لويثان** يطرح مشكلًا إذا لم ننظر له باعتباره إدراجًا للتاريخي ضمن الطبيعي»[5] يمكن سلطة الدولة من أن تكون شرعية ثلاثيًا: لاهوتية (الفصل 12) وأخلاقية (الفصول 13

(1) *Leviathan*, Op. cit., p. 53.

(2) Hobbes, *Elements of Law II*, chap 1; 6; *De cive*, Op. cit., chap 15; *Leviathan*, Op. cit., chap .31.

(3) يمكن أن نتبين هنا استعادة واضحة لدرس مكيافلي في الأمير (فصل 11) وخاصة في المطارحات (ك 1 فصل 11-15 فصل ك 3 فصل 1) من أن الدين ينبغي إما أن نلحقه بالأمير (بالدولة عند هوبز) أو أن نبعده عن كل سياسة (وهو ما لا يراه مكيافلي وستراه جل أوروبا في تاريخها اللاحق) لأن له وظيفة سياسية بالأساس.

(4) J. Terrel, *Thomas Hobbes, Matérialisme et Politique*, Paris, pp.311-320.

(5) وهي العبارة الموفقة للباحث الأمريكي ج.ج. بوكوك (168/1972) وقد استعادها كل من باتشي (107/1990) وب. مانون (112/1977) لفهم علاقة التاريخي بالسياسي.



ـ 14 ـ 15) وسياسية (الفصل 16) وهي شرعية يدعمها الفهم الهوبزي لمعنى «حكم الرب»، إذ أن رعايا مملكة الرب لا يمكن أن يكونوا حيوانات أو نباتات، أو حمقى أو حتى ملاحدة، بل إنهم أولئك «الذين يؤمنون بأن هناك ربًا يحكم العالم، وأنه هو الذي أعطى للجنس البشري أحكامًا، ووضع لهم ثوابًا وعقابًا»(1). أما غير هؤلاء فإنهم أعداء للرب ولأبناء الرب. وإذا كان الناس يسنون قوانينهم بالكلام فإن الرب يتوخى سبلًا ثلاثة للإشارة إلى نواميسه هي: «قواعد العقل الطبيعي والوحي وأخيرًا، صوت بعض الرجال الذي تضمن مصداقيتهم عند الآخرين بمعجزات» أي أن كلمة الرب يمكن أن تكون عقلية، كما تكون حسبة وأخيرًا نبوية. وسبيل الإنصات لهذه الكلمة وتقبلها تكون إما عقلًا سليمًا أو إحساسًا خارقًا أو إيمانًا، ولا يستبقي هوبز من هذه الطرق إلَّا الأولى (أي العقل السليم) إذ أن الأخيرة خاصة بأمة محددة (هي اليهود) ولا تعني غيرها، أما الثانية فإنها لا يمكن أن تعمم بل تبقى شأنًا لبعض الأفراد دون غيرهم ويؤكد هوبز بأن «لا إمام سوى العقل» بإمكانه أن يعبر بطريقة صائبة عن القدرة الإلهية، ولا يمكن أن يطابق هذه السلطة الإلهية إلَّا السلطة العقلية والطبيعية المعتمدة على ذلك العقل السليم(2)، بل أكثر من ذلك يضع لتعميق معنى «حكم الرب» تكافؤًا بين الحق الإلهي والحق المدني عندما يجزم أن الأول ناتج عن ميثاق أو عهد عقده كل المؤمنين مع الرب، تمامًا مثلما

---

(1) *Leviathan,* Op. cit., p. 380.

(2) Ibid, p. 470.



أن الرعايا الأحرار يتعاقدون فيما بينهم ويضعون عقدًا يؤسس الحق المدني (ويستنفر هوبز لدعم فكرته هذه نصوصًا كثيرة من الكتاب المقدس) أما القوانين الإلهية فإنها لا تحكم المجتمع المدني مباشرة ولكنها تتعلق بالأخلاق وبالعبادة، عبادة الرب (الذي يصفه هوبز بالوجود والعلية وبالخلود والعناية واللاتناهي) أي طاعته وحبه لأنه «الأب»، والحاكم والسيد في الوقت ذاته» ولأن قوانينه هي القوانين الطبيعية ذاتها وليست بذات قيمة لفهم «حكم الرب» مسائل من نوع نشوء الرب وانتشار ديانته بين الناس، أي باختصار مواضيع التيولوجيا التقليدية. ولعل هذا ما يفسر كون هوبز لم ينظر سجاليًّا في الديانات الأخرى في حين أن أوروبا كانت تموج بأخبارها التي كان يعود بها المبشرون والتجار والمسافرون ولا تبجيليًّا في المسيحية بل هو سيهاجم في القسم الرابع السلطة الكاثوليكية هجومًا عنيفًا كما سنرى لاحقًا.

إن الوظيفة السياسية للدين تتأسس على الاعتقاد، لأن الاعتقاد وحده يمكن من تأصيل الطاعة وهي طاعة من طبيعة سياسية لا من طبيعة أخلاقية إذ أنها طاعة للحق الطبيعي الرباني، وبالتالي فإن طاعة القوانين الإلهية هي في واقعها طاعة للقوانين المدنية لما كان العقد قد ربط بين طاعة الحاكم وطاعة الرب. وسيكون هذا الموضوع فرصة تمكن هوبز من عرض نوع من التيولوجيا سنعود لها لاحقًا عند الكلام عن تدين هوبز أو عدم تدينه، إيمانه أو إلحاده.

* * *

3 ـ إن تناول طبيعة الدين ووظيفته ومسألة «حكم الرب» يفترض تأويلًا معينًا للكتاب المقدس مارسه هوبز قبل أن يتوقف



عنده نظريًا في لويثان محددًا مفهومه وآلياته، ثم ممارسًا له بأكثر دقة مما ورد في كتاب المواطن وكتاب العناصر رغم أن شأنه ليس لاهوتيًا تقليديًا، أي أن ينافس اللاهوتيين من ديانات أخرى ولا أن يضع لاهوتًا سياسيًا جديدًا بل هو يريد أن يضع سياسة لاهوتية[1] تنقض السياسة اللاهوتية التي تمارسها الكنائس، وأن يفكك اللاهوت السياسي الذي تبشر به نفس تلك الكنائس، فقد كان لا بد له من النظر في أساس سلطة جميع هؤلاء: أي تأويل الكتاب المقدس، تأويلًا يضع حدًّا للهرمونيطيقا التقليدية، باعتبارها خطابًا لا ضابط له، وذلك بتحويل «القصص الديني» التوراتي والإنجيلي إلى نص «طبيعي» أي قابل للقراءة النقدية، بل وتحويل هذا النص «المقدس» ضرورة ـ إلى وثيقة خاضعة لأدوات التقصي الفيلولوجي، والتاريخي[2] دون أن يعني ذلك

(1) إن مفهوم «اللاهوت السياسي» المستعمل هنا يعتمد نقديًا ـ تصور كارل شميت، إذ أن هذا الأخير ذهب قبل 1933 إلى أن «كل المفاهيم المركزية للنظرية الحديثة في الدولة، هي مفاهيم لاهوتية خضعت للعلمنة» (49/1922) وذلك في مقاربة تكاد تكون أبستمولوجية ــ تاريخية. أما المقاربة الثانية اللاحقة لـ 1933 فيغلب عليها الطابع السياسي إذ يصبح «اللاهوت السياسي» يتعلق أساسًا بإمكانية سياسة تتأسس على اللاهوت (1955) ونحن لم نهتم بالمعنى الأول لأن هوبز يمكن أن يندرج فعلًا ضمنه ولكننا نعتبر أن المعنى الثاني هو بالذات الذي يريد هوبز محاربته ببنائه لنظريته السياسية التي ليست بالمرة ـ كما يزعم شميت (1935) ـ تجريدًا للأسطورة، ولا هي مجرد علمنة للاهوت السياسي الوسيط أو عقلنة لأساطير توارتية كـ «اللويثان» أو «البهيموث».

(2) نستطيع بسهولة إدراج عمل هوبز (وكذلك اسبينوزا) ضمن تفكيك القراءة التمثيلية للكتاب المقدس وذلك في أفق التاريخ الذي قدمه فوكو لأبستميات الفكر الأوروبي الحديث، انظر خصوصًا الكلمات والأشياء ص 60-91، بل وكذلك اعتمادًا على عمل ج. دريدا حول الغراماتولوجيا، وخصوصًا الفصل الأول الذي يتعرض فيه لمسألة «الانتقال من السرد إلى النص».

نفي سلطة هذا النص لأنه في نظر هوبز أيضًا «يمثل جزءًا من قانون كل الكنائس المسيحية وكل فرقها»[1].

وهوبز على وعي بأن تأويل الكتاب المقدس عملية صعبة، إذ أنه نص يتكلم فيه عشرات الأنبياء ويسمع فيه كلام الرب في كل صفحة وتتراكم فيه المعجزات ولذلك يعتبر صاحبنا أنه لا حل إلَّا: «أن أستخرج (من الكتاب) مبادئ خطابي حول حقوق رؤساء الممالك المسيحيين على الأرض وواجبات الرعايا المسيحيين تجاه حكامهم»[2]، وهذه القولة، مثلما هو جلي، تلخص معنى السياسة الهوبزية: فهدف تأويل الكتاب المقدس هو:

1 ـ استخراج حقوق رجال الدين أي ضمان حقوقهم أمام السلطة المدنية.

2- تحرير الرعايا من مشكلة الخضوع لسلطتين بالتركيز على أن السلطة العليا هي السلطة المدنية.

3 ـ جعل السلطة الروحية تابعة للسلطة الزمنية أما واجبات السلطة الروحية مسكوت عنها هنا لأنها كواجبات غيرها في حين يقع التركيز على حقوقها حتى لا يظن بأن القسم الثاني من لويثان يعني نفي كل سلطة روحية.

وقد توخى هوبز في تعاطيه مع الكتاب المقدس مسلطًا نقديًا يعتمد نظرة اصطلاحية للعلامة اللغوية ولقواعد تداول الكلمات، رغم إقراره بأن «عديد الأشياء المتعلقة بطبيعة والنبوية، وهذا ما

(1) Hobbes, *Leviathan*, Op. cit., p. 404.

(2) Ibid, p. 415.



يجعل بعضها يتجاوز عقلنا، بل يذهب هوبز إلى نوع من الريبية قائلًا: «إن في ديانتنا أسرارًا شبيهة بالأقراص الطبيعية التي تعطى للمرضى، فإن هم ابتلعوها كما هي شفتهم وإن هم مضغوها رفضتها أجوافهم دون مفاعيل»[1].

ونمط التناول الهوبزي عقلاني يعتمد بالأساس التحليل اللغوي والتاريخي، ولذلك فإنه عندما يواجه كلمات مقدسة من نوع: الروح، والملاك، والإلهام، ومملكة الرب، والقديس والمقدس والقداس، والحياة الأبدية، والجحيم، والخلاص، والعالم الآتي والكنيسة... الخ، يسعى إلى أن يخلص هذه الكلمات من أي معنى لاهوتي ليعيدها إلى معناها «الطبيعي» أي الذي كان لها في زمن إنتاجها، وهو لذلك يعتمد الآليتين التاليتين:

أ - في بعض الحالات لا يتورع عن القول بأن هذا المقطع أو ذاك «شطحات خيال» أو مجرد «نبوءات خيالية»[2].

ب - أما عندما يتعرض لكلمات شبيهة بالكلمات التي ذكرنا فإنه يتوقف عندها طويلًا، لأن كل رفض مباشر لها يؤدي إلى أن يكفر. وهو في هذه الحال يعتمد هذه المسلمة: إن مملكة الرب التي يتحدث عنها الكتاب المقدس ليست إلَّا المملكة المدنية هذه التي يقوم هوبز بوصفها وفهمها اعتمادًا على الكتاب المقدس نفسه. وعندئذ يصبح من اليسير له أن يلائم بين تلك الكلمات والمملكة التي يتكلم عنها، أما إذا كانت تلك الملاءمة غير ممكنة فإنه يحشر الكلمة ضمن دائرة اللامعقول، أي أنه يحول ما

(1) Ibid, p. 420.

(2) Ibid, p. 422.



قد يبدو موضع شك إلى مجرد استفهام لا يجد جوابًا. فلو أخذنا الكنيسة مثلًا فإنها حسب هوبز مؤسسة، أي موضع، أو «بيت» وهي كذلك تجمع مواطنين، أي «ايكليزيا» بالمعنى الإغريقي، بل إنه يذهب إلى حد اعتبارها شخصًا له حقوق: «إن الكنيسة جمعية من الناس يدينون بالمسيحية، يوحدهم حاكم واحد، يجمعهم نظامه ولا يمكن لهم أن يجتمعوا دون حماية سلطته»[1]؛ ولكن لا يذهبن بنا الظن أن هذا الحاكم هو الرب! كلًّا إنه الحاكم المدني أو العاهل أو البرلمان، لأن الرب حسب هوبز هو خالق العالم بأكمله، لا حاكمًا للدول التي تحمل اسمه، والدين الذي يلهمه يمكن أن يكون شاملًا، أما الدولة أو الدول التي تدين به فلا شمولية لها. وبذلك فلا أساس لما يدعيه بابا روما من أن الكنيسة واحدة، بل أن الكنائس متعددة وكذلك الفرق والعصب الدينية والشيع، كلها ترجع بالنظر إلى الحاكم المدني ولو لم تكن الأمور على ذلك النحو لتناحرت الكنائس والمذاهب وينتج عن ذلك أن الكنيسة «لا تختلف في شيء عن أي دولة مدنية سكانها مسيحيون فهي تسمى دولة مدنية بالنظر إلى أن رعاياها هم من الناس، وتسمى كنيسة بالنظر إلى أنهم من المسيحيين»[2]، هي إذن كل المسيحيين الذين ينتمون إلى الدولة وبالضرورة كل المواطنين الذين يخضعون لسلطة الحاكم المدني بما في ذلك الإيكليروس، وبالتالي فإذا كانت الكنيسة تهتم بالدين فإن الدولة تهتم بكل مظاهر الحياة الاجتماعية بما في ذلك الدين.

وتأويل هوبز للكتاب المقدس (الذي لا يهتم منه إلَّا بالعهد

---

(1) Ibid, p. 498.

(2) Ibid, p. 499.



الجديد تمشيًا مع الكنيسة الإنكليكانية التي تطرح العهد القديم) هو كذلك تأويل استراتيجي، ولذلك فإنه يركز على الكلمات الحاسمة مثل: الروح والملاك والإلهام، قصد التمييز بين الدلالات التي يمكن أن تعود إلى العقل الطبيعي، والدلالات التي يجب إبعادها لأنها لا عقلانية بل خيالية. فالروح مثلًا ماذا يمكن أن تكون دون الجسم؟ إن الجسم حسب هوبز جزء من المكان الذي هو العالم، والإدراك الحسي هو الذي يجعل الإنسان يسمي الجسم جوهرًا ولكن أين تكون الروح عندئذ؟ إنها لا تعدو أن تكون إما أقنومًا من أقانيم الدماغ، أو نتاجَ اضطراب معطيات الحواس، أو استعارة كأن نقول «روح الرب» ويستعرض هوبز من الكتاب المقدس نصوصًا كثيرة تبين أن الروح ليست إلَّا «فكرة لا بد من التسليم بها» وكذلك الشأن بالنسبة للملائكة، والشياطين... الخ. أما «مملكة الرب» فليست إلَّا مملكة أرضية واقعية لا استعارية» وليست القداسة في مملكة الرب إلَّا ما هو مدني أو ملكي في المملكة المدنية لأن القداسة ليست إلَّا صفة من صفات الناس الآن وهنا. أما «كلمة الرب» ذاتها فلا تعني بالنسبة لهوبز إلَّا ما يقصده النحاة بالعبارة أي مجموعة أسماء مترابطة ترابطًا اصطلاحيًا، بل هي كثيرًا ما تكون غامضة لأنها تصلنا بتوسط رجال هم الأنبياء، بعضهم «يتكلم من قبل الرب» إلى الناس والبعض الآخر يتكلم من «قبل الناس إلى الرب» والبعض الثالث «يبشر» بكلام غير متناسق «بمملكة الرب». ولذلك يحذرنا هوبز في الفصل الخاص بالأنبياء بوضوح من الاتباع الأعمى لهم لأن «من يدعي تعليم الناس الطريق إلى الخلاص الأكبر يريد أن يحكمهم، وبعبارة أخرى أن يقودهم وأن

يسيطر عليهم، وهو ما يرغب فيه كل إنسان بطبعه[1].

وإذا كان ما سبق من كلمات يتعلق بالحاضر وبالماضي فإن عبارات مثل «الحياة الأبدية، والجحيم والخلاص والعالم الآتي» تتعلق بالمستقبل أي باختصار تتعلق بالموت، فالسؤال هنا هو التالي: هل أن الملك الأبدي الذي وعد به الرب لن يتحقق إلّا في المستقبل؟ إن هذا السؤال محرج نظريًّا وأخلاقيًّا وسياسيًّا: نظريًّا لأن الجواب بنعم يعيد هوبز إلى اللاهوت السياسي الذي يرفضه، وأخلاقيًّا لأنه في صورة الجواب بالنفي سيتهم بالإلحاد، وسياسيًّا لأن الجواب كان موضوع صراع سياسي بين أطراف النزاع الأهلي في إنكلترا زمن كتابة **لويثان** (1646 - 1650) ورغم ذلك يجيب هوبز جوابًا يتماشى مع سياسته اللاهوتية: «يجب انتظار نهاية الصراع الذي تشهده بلادي» لأن الحاكم المدني وحده قادر على أن يجيب، وهذا الجواب سيكون جواب الأمر الواقع (De facto) ورغم أن الحياة الأبدية موضع شك، وأن الجحيم كذلك نظرًا لأنها لا تتماشى مع قواعد العقل الطبيعي، وأن الخلاص ليس أقل غموضًا إذ ليس واضحًا لا متى يقع هذا الخلاص ولا أين ولا كيف[2]، فإن هوبز يحتفظ بإيمان عميق كما سنرى.

4 ـ وينتج عن ذلك وضع حدود للسلطة الإكليريكية، إذ يعتبر هوبز بل هو يذكر، أن حقوق مملكة الرب ليست إلّا حقوق أي حاكم مدني ويؤول كل وقائع «التاريخ المقدس» من «إبراهيم إلى موسى» بالشكل الذي يدعم أطروحته. أما عن وظيفة

---

(1) Ibid, p. 467.

(2) Ibid, p. 484-488.



المسيح، الذي يقوم عليها كل لاهوت سياسي، فهي أولًا تتمثل في أنه المخلص وثانيًا في أنه الراعي وهي ثالثًا في أنه الملك الأبدي. والأولى والثانية وقعت أثناء حياة السيد المسيح، أما الثالثة فبعد موته وعودته، ولذلك يؤكد هوبز أن ملك المسيح الأبدي يتلاءم مع الانضباط التام للدولة وطاعة الحاكم المدني[1]. وبالتالي فلا يمكن للإكليروس إلَّا أن يكون خاضعًا للحكم المدني، ويميز هوبز للدفاع عن أطروحته هذه بين حقبتين: «الواحدة سابقة لإيمان الملوك بالمسيحية والثانية لاحقة لها» فالأولى يكون فيها الحكم مدنيًّا محضًا، أما الثانية فيدخل فيها عنصر الاعتقاد إلى بنية السلطة. وفي الحقبة الأولى لم يكن للحواريين أي سلطان مدني ولذلك كانوا يبشرون بمملكة الرب إلى أن أصبح ورثتهم من رجال الدين يحتكرون السلطة الإكليريكية، غير أنه مع ذلك لم يمكنهم أن يعاقبوا شرعيًّا من يعترض على قوانينهم، ولا مجازاة من يؤمن، إلَّا إذا كان الحاكم المدني قد سمح لهم بذلك، بل إن هوبز يعتبر، كما ألمعنا سابقًا، أنه إذا كانت الدولة تمنع التصريح بالإيمان، أو حتى ترغم على التصريح بعدم الإيمان، فإن على الرعايا أن يطيعوا، «لأن الاعتقاد أو عدمه لا يخضع أبدًا للأوامر» بل هو مسألة ضمير، أما التصريح أو عدم التصريح فتلك أمور تهم طاعة القوانين أو عصيانها، وبالتالي فلا معنى للشهادة المسيحية إلَّا بالنسبة للذين عايشوا المسيح وبشروا بعده بتعاليمه، أما غيرهم فهم «شهداء من درجة ثانية». ويمكن أن نقول عن الطرد من

(1) Ibid, p. 499-511.



دائرة الإيمان (Excommunication) نفس الشيء إذ «لا معنى له بالنسبة لمن كان مطيعًا لقوانين بلاده»[1].

وباختصار تتكون الدولة والكنيسة في إطار الدولة المسيحية من نفس الرعايا، ويمكن للحاكم أن يفوض للبابا السلطة في مجال الدين، غير أن هذا لا يجب أن ينسى معه البابا أن سلطته هذه «تابعة وأنه ينفذ سلطة مدنية بتفويض مدني، لا سلطة إلهية بتفويض إلهي». وتعود للسلطة المدنية كذلك مسائل تعيين القضاة ومفسري القوانين «لأنها السلطة التي تسن القوانين» والتي تعاقب، ويجزم هوبز:

«أن الحاكم المدني هو من له السلطة العليا في كل المسائل: الإكليريكية منها والمدنية» لأنها تأخذ شكل الأفعال والأقوال، أما الأفكار فلا تعني إلَّا صاحبها طالما احتفظ بها لنفسه. ويرفض لأجل ذلك أطروحات الكاردينال بلارمان حول السلطة الشاملة لبابا روما بطريقة دقيقة وحادة، بل واعتمادًا على الكتاب المقدس الذي لا يقدم في رأيه قوانين، بل مجرد «توجيهات»[2]، أي أن البابا لا سيادة له إلَّا داخل مملكته أي «الإيمان»، أما غير ذلك فيعود إلى السلطة الزمنية، لأنها سلطة مطلقة غير قابلة لأي انقسام بل أكثر من ذلك يؤكد هوبز أن السيد المسيح لم يعهد بسلطته لفرد واحد هو «القديس بولص» مثلًا الذي يدعي البابا أنه ينحدر منه، بل إنه ترك سلطانه لكل الحواريين» ولكل من يخلفهم، ولذلك فإن بولص لم يكن إلَّا أسقف روما فقط

(1) Ibid, p. 536.

(2) Ibid, p. 614.



في حين كان الأباطرة الرومان قانونيًا الأساقفة الساميين لكل الإمبراطورية الرومانية»[1]، دون أن يعني ذلك امتداد سلطانهم ليشمل كل الديار المسيحية، لأن بقية الممالك المسيحية كانت تخضع لسيادة حكام آخرين. إن كل كنيسة لا يمكن إلَّا أن تكون وطنية كلية لأن مملكة المسيح لا تنتمي إلى هذا العالم، كما صرح هو ذاته لبولص، أما القديس فليس له إلَّا أن يُعلم بقية الحواريين أن لا «سلطة تشريعية لهم» بل عليهم فقط أن يدعموا إيمان إخوانهم بالتعليم وبأن يكونوا قدوة حسنة لا أن يشرعوا أو يعاقبوا.

وبذلك ينتهي هوبز بذلك إلى نفي أن تكون للبابا «سلطة تشريعية مباشرة» أو «غير مباشرة» لأن السلطة هذه تعود فقط لمن له حق تحديد قواعد العدل والظلم أي سن القوانين، وإرغام الناس بسيف العدالة على طاعة الأوامر وتنفيذ القرارات، بنفسه مباشرة أو عن طريق قضاته، أي للحاكم الزمني[2] الذي له السلطة العليا أي السيادة على كل الناس بمن فيهم البابا نفسه، وبالتالي فإن على الجميع طاعته التي تعني طاعة الرب (مثلما رأينا ذلك) لتحقيق الخلاص (إذا أضيف لها الإيمان بأن «عيسى هو المسيح»). وفي ثنايا هذه التحليل، الذي يقوم على تأويل الكتاب المقدس، يعمد هوبز إلى تجذير نقده بأن يبين «تهافت» أقوال بلارمان الممثل النموذجي للاهوت السياسي الذي يصل إلى حد

---

(1) Ibid, p. 605.

(2) لقد كان بلارمان هذا من محاكمي غاليلو الفاعلين، (انظر P. Redondi, *Galilée hérétique*, trad. Fr. Paris 1983) ولذلك فإن هجوم هوبز عليه يمثل تمامًا نقد طوماس وايت لتصور الكون عند غاليلو إلى جانب قيمته النظرية والسياسية دفاعًا عن غاليلو. لقد كان هوبز فيلسوفًا غاليليًّا دون مواربة.



اعتبار أن البابا هو «السابق» L'Antéchrist[1]. إن دحض بلارمان هذا هو دون شك قمة الاطراح الهوبزي للاهوت السياسي.

* * *

5 ـ وعن هذا التحليل تنتج حملة هوبز على «مملكة الظلمات» التي تغطي كل القسم الرابع. فإذا كان القسم الثالث قد تناول «مملكة الرب» والقسم الثاني قد تناول «مملكة الإنسان» فإن هذا القسم يريد تدمير «مملكة الشيطان» الذي هو «رئيس الظلام في هذا العالم»[2]. ويحلل هوبز جنيالوجيًّا هذا الظلام، تمامًا مثلما حلل جنيالوجيًّا الدين، فيذهب إلى أن له أصلين: 1 ـ «الجهل الطبيعي». 2 ـ «الأخطاء النظرية» التي تعود في رأيه: إما إلى تجاهل الكتب المقدسة، وإما إلى تأثير خرافات الشعراء الوثنين حول الأقانيم والشياطين أو الخيالات والأشباح الخ. أي باختصار ما يسميه «خرافات العجائز» وإما إلى مزج بقايا الديانات الوثنية بفلسفة أرسطو وبعض المعاني التاريخية غير اليقينية[3].

وقد تناول هوبز أسباب «الجهل الطبيعي» في القسم الأول من لويثان عند تقديمه تصوره للإنسان وهو يعتبر باختصار شديد، أن الفلسفة الطبيعية هي السبيل الوحيد لعلاج هذا «الجهل»، ولعل ذلك ما يفسر تحريره لعدد كبير من الكتب في «الفلسفة الطبيعية» (1655 خاصة) وهو لا يهتم كثيرًا بديانات القدامى، لأن مسألته ليست وضع لاهوت تبجيلي ينافس لاهوت الديانات

(1) Hobbes, *Leviathan*, Op. cit., p. 605.

(2) Ibid, p. 627.

(3) Ibid, p. 629.



الشرقية، بل هي تبكيت اللاهوت السياسي الكاثوليكي الذي ينتج الظلام الذي يلخصه كما يلي: «التعسف على الكتاب المقدس بادعاء أن مملكة الرب المذكورة في ذلك الكتاب هي الكنسية الحالية، وأن جموع المسيحيين الماضين والحاضرين وكذا اللاحقين يبعثون في اليوم الأخير»[1]. وفي حين أن الكتاب المقدس، يقول بوضوح إن المسيح فدى الناس وأنه هيأهم بتعاليمه لتقبله عند عودته، والناس إلى يومهم هذا (1651) ينتظرون، ولذلك فكل كلام الكاثوليكيين عن المطهر والجحيم ليس إلّا خيالًا، لأن النصوص التي ترد في الكتاب المقدس حولها من الغموض بمكان.

ويعمق هوبز دحضه للتصورات الكاثوليكية عندما يربطها، أو على الأقل بعضها، بأصول وثنية رومانية ويونانية، ويعتبر أن علم الأرواح (Demonology) ظهر نتيجة الجهل الطبيعي الذي كان عليه القدامى ونتيجة حاجة السياسة لذلك، فأطلق الناس وخاصة رجال الدين والشعراء لخيالهم العنان فاختلقوا كل ما نعرف من خرافات حول الأرواح الخيرة والشريرة والشياطين، هذه الأفكار التي انتقلت شيئًا فشيئًا إلى آسيا وإيطاليا ومصر وتلقاها اليهود، إلى أن أخذت عند الكاثوليك صورة «الأرواح اللامادية». ويبين هوبز أن هذه الفكرة هي أساس الشعوذات الكثيرة التي سادت العصور الوسطى والجرائم التي تمت باسم «طرد الأرواح الشريرة اللامادية» ويقيم تناظرًا دقيقًا بين محتوى التعاليم الكاثوليكية ومحتوى الديانات الوثنية قائلًا:

---

(1) Hobbes, *Leviathan*, Op. cit., p. 630.



«إن المسيحية في صورتها الكاثوليكية احتفظت بكثير من مخلفات الديانات الوثنية القديمة، فالبابوية ليست سوى شبح الإمبراطورية الرومانية الراحلة، وقد جلست متوجة في قبرها، كما أن الحبر الأعظم في روما القديمة تحول إلى بابا، كما تحول الماء المطهر إلى ماء مقدس، وتحول عيد الإله سارتون (زحل) إلى عيد المرفع، وعيد الإله باخس إلى عيد الشفعاء في الكنسية، والترابط بين فينوس وكيوبد إلى العذراء وطفلها. واستخدمت اللغة اللاتينية في الكنائس لتصبح شبحًا للغة الرومانية القديمة، وراحت العجائز تروي حكايات العفاريت والجنيات ليصبح البابا مقابل «ملك الجان» والكهنة رجالًا روحانيين، وآباء على هيئة الأشباح، والعفاريت أرواح وأشباح تسكن الظلام، والأماكن الموحشة والقبور. و(أصبح) الكهنة يسيرون بتعاليم غامضة في الأديرة، والكنائس والمدافن»[1].

ونحن نثبت هذا النص على طوله نظرًا في تبين آيات النقد الهوبزي للتصورات الكاثوليكية الأمر الذي جعل ماكس هوركاهايمر مثلًا يعتبر أن هوبز هو (إلى جانب بيكون في نظرية الأقانيم) كان أول من وضع مفهوم الإيديولوجيا على الأقل كمفهوم وصفي إن لم يكن نظريًا (1936/ فصل 2).

وتكون الفلسفة التوماوية خاتمة مطاف نقض التصورات الكاثوليكية، ويتخلل هذا النقض هجوم على فلسفة أرسطو، بل قل «على التراث الأرسطي». إذ أن أرسطو المقصود ليس الفيلسوف بل المؤسسة، رغم أن النقد يأخذ في بعض الأحيان طابع النقد

(1) Hobbes, *Leviathan*, Op. cit., p. 639 ترجمة إمام عبد الفتاح أمام في كتابه **طوماس هوبز فيلسوف العقلانية**، مصدر مذكور، ص 430 ـ 431.



السجالي للمؤلفات أرسطو: «ليس أكثر خلفًا في الفلسفة الطبيعية من ميتافيزيقا أرسطو، ولا للحكم مما قال في كتاب السياسة، ولا أجهل مما يوجد في أغلب كتابه الأخلاق»(1). إن مقصد هوبز في حكمه القاسي هذا ليس نفيًا لواقع أرسطو ذاته بل الأرضية النظرية التي يقف عليها كل من توما الأكويني وتلميذه بلارمان (وطوماس وايت كذلك) وذلك فإن هوبز كان على وعي حاد بأن تقويض مبادئ فلسفة أرسطو يعني تقويض كل البناء السكولاستيكي الذي يسند التصورات الكاثوليكية.

ويمكن أن نميز عند هوبز بين نوعين من النقد للأرسطية: نظري يتوجه إلى بعض التصورات الأرسطية وخاصة الأنتربولوجية منها لا يعنينا هنا، ونقد مذهبي يمكن أن نسميه نقدًا أيديولوجيًّا يركز على الترابط بين أرسطو والكنسية والجامعات، ويتوجه إلى النزعة المدرسية التي «سادت الجامعة والكنيسة» والتي تعود إلى أرسطو وإلى الجهل، ويعتبر هوبز أنها «فلسفة جوفاء» كما يتوجه إلى الفيزياء الأرسطية التي اطَّرحت الرياضيات(2) عوضت التفسير السببي للظواهر بـ «كلمات فارغة». وأخيرًا ينقد هوبز إدماج فلسفة أرسطو ضمن الدين المسيحي لأن ذلك، في رأيه، أنتج «خلفًا وتناقضًا» أكسب رجال الاكليروس «جهلًا وفسادًا إيمانًا».

ولذلك اعتبر هوبز أن اللاهوت المدرسي تراث همجي مصدره الوثنية وأرسطو ولذلك فهو ركام قصص غير قابلة للفهم ولا لأن يصاغ في اللغة الحديثة (قارن مع نقد ديكارت لفيزياء

(1) Hobbes, *Leviathan,* Op. cit., p. 682.

(2) Hobbes, *Leviathan,* Op. cit., p. 682-683.



أرسطو)، ولا بد من تعويضه بـ «علم المحدثين» أي بالفلسفة الجديدة: طبيعيات غاليليو ومدنيات هوبز ذاته كما جاء في تصدير كتابه في الجسم الذي ذهب فيه إلى الفصل بين الفلسفة / العلم واللاهوت عندما جزم أنه من الضروري استبعاد كل دراسة تيولوجية من الفلسفة، وذلك لعدم خضوع مواضيع التيولوجيا أي «نظرية الملائكة» وكل الموضوعات التي لا هي أجسام، ولا هي خواص أجسام ولا محل فيها لانقسام ولا لتركيب، لا لزيادة ولا لنقصان»[1] (10/1655) أي باختصار للمنهج الفلسفي، التأليف والتحليل. وهذا ما يقصي من مجال الفلسفة كل بحث في طبيعة الرب والأدلة على وجوده للسبب نفسه، لعدم قابليته لأن يخضع للمنهج التكويني وللتركيب والتقسيم فـ «الرب الأبدي لا أصل له ولا منشأ» وليس فيه «ما ينقسم ولا ما يركب»[2] (11/1655). إن كل ما يخرج عن دائرة الجسم من جهة الموضوع وكل ما لا يخضع للاستنتاج العقلي غير قابل في نظر فيلسوفنا لأن يدخل ضمن دائرة الفلسفة، وهذا ما يعني اطراح كل موضوعات الأنطوتيولوجيا السكولاستكية بل إنه يجزم «أن الكتاب المقدس وضع ليدل الناس على سبيل مملكة الرب ولتهيئة أذهان الناس ليصبحوا رعايا طيعين» إنه لم يدع الاهتمام بالعالم وبالفلسفة وترك النقاشات المتعلقة بها لعقلنا الطبيعي»[3].

إن تناول هذه المسألة ورد مختصرًا في كتاب الجسم نظرًا

(1) Th. Hobbes, *De corpore,* (ed. K. Shuhmann), Paris, 2003, p. 83.

(2) Ibid, p. 85.

(3) Hobbes, *Leviathan,* Op. cit., p. 77.



لأنه سبق أن تناول المسألة في لويثان كما بينا من جهة تيولوجيا سياسية، ومن جهة أنتربولوجية عند نقضه لكتاب العالم لطوماس وايت (1643) «فخصص كل قسمه الثالث لدحض إمكانية «الأنطوتيولوجيا[1] ذاتها بل وذهب إلى حد القول بأن تاريخ الميتافيزيقا هو تاريخ خرق غير شرعي لحدود الفلسفة الأولى سببه لبس ناتج بدوره عن وجود معنى «ما بعد» ومعنى «ما فوق» في اللفظ اليوناني «ميتا»[2]؛ هذا زيادة على وعيه الحاد بالصعوبات النظرية التي تثيرها نصوص أرسطو ذاته، وخاصة تلك المتعلقة بالميتافيزيقا في علاقتها بالتيولوجيا وبالفلسفة الأولى بشكل يجعل نصه شبيهًا بنصوص لن تكتب إلَّا في القرن العشرين حول المسألة ذاتها[3].

وبين أن هوبز كان يهدف إلى التأكيد أن الأنطولوجيا الأرسطية والمدرسية (بل وكذلك الأنطولوجيا الديكارتية) عاجزة عن أن تكون مكافئة لعلم كوبرنيك، وغاليلو، وكبلر، وهارفي ومارسين[4]، في حين أن فلسفته الطبيعية هي الوحيدة الملائمة لعلم العصر.

* * *

(1) Hobbes, *La critique de 'Du Mundo' de Thomas White*, Paris, 1973.

(2) Ibid, p. 170.

(3) أولى م. هيدجر مثلًا اهتمامًا واضحًا بأنطولوجيا هوبز (خاصة كما جاءت في 1655) ليعتبر (1955/ 227-233) أن هوبز ـ وإن كان يعطي للرابطة المنطقية وضعًا وظيفيًّا ـ فإنه يتراجع، شأن كل الإسمانيين، بفصل الضغط المعرفي للظواهر. (وهو تأويل ينقده جيدا زاركا في 1987؛ 115-118، ولكن هيدجر للأسف لم يكن يمكنه أن يهتم بنص (1643) لم ينشر إلا سنة 1973).

(4) Th. Hobbes, *De Corpore*, (ed. K. Shuhmann), p. 90-91.



6 ـ ويصبح النقد الهوبزي أكثر تعيينًا عندما يطرح فيلسوف مالمسبري هذا السؤال: «من يغنم من هذا الظلام»؟ إذ في الجواب على هذا السؤال تبلغ حدة الهجوم على الكنيسة الكاثوليكية أوجها: فهو نقد مزدوج: نقد للأفكار ونقد للمؤسسات وهو ما يبرر قول هوركهايمر بأنه نقد للإيديولوجيا، بل ولم لا للمؤسسات الإيديولوجية، كما أشار إلى ذلك ماكس هوركهايمر منذ ثلاثينيات القرن العشرين[1]؛ ولذلك لم يتوان هوبز لحظة ولم يتردد في الدفاع عن آرائه وفي مهاجمة خصومه دون مواربة، وذلك بالكتابة التاريخية أحيانًا والقانونية أحيانًا أخرى، وبنقض آراء خصومه والدفاع عن نفسه حينًا ثالثًا. إن خلفاء القديس بولص يظهرون أنهم حكام «مملكة الرب» الذين لا يعارضون، ويسلكون كما لو أن هذه المملكة موجودة فعلًا وأن المسيح قد عاد، ولذلك فقد ركزوا مراتبية إكليريكية للسيطرة على الأمراء، والحكام المدنيين، وهم يتمتعون بامتيازات كبيرة نتيجة وظائفهم، وخاصة في مجال الجامعة، ولذلك فإن الملكة إليزابيث فعلت ـ في رأي هوبز ـ خيرًا عندما قطعت كل صلة مع البابا.

وقد توقف هوبز في سياق هذا النقض ذاته عند الجانب القانوني لمسألة الهرطقة في عديد المناسبات:

أ ـ أولاها دفعه عن نفسه الإلحاد وعن كتابه لويثان تهمة نشره، وذلك في خصومته مع الأسقف برامهال حول مسألة الحرية والضرورة، وفي رده على مؤلف الأسقف المذكور

(1) Max Horkheimer, *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire,* tr. fr., Paris, 1974.



اصطياد التنين وفي تذييل الترجمة اللاتينية لكتاب لويثان.

وقد تعرض في كل هذه النصوص باستفاضة إلى تاريخ الهرطقة منذ بدايات المسيحية إلى حدود عصره، قصد التأكيد على فكرته الثابتة من أنه لا وجود لأي مبرر قانوني لقمع «الآراء الحرة» (وهو المعنى الأصلي لكلمة هرطقة كما يكرر هوبز كلما تعرض للمسألة) في بريطانيا المعاصرة له، بل إنه يذهب في الرد على برامهال إلى حد اعتبار أن الهرطقة مسألة فارغة من أي محتوى إذ أن المسيحية لا تتجاوز ـ كما رأينا ـ الإيمان بأن «عيسى هو المسيح ذاته» وهو ما يجعل الأمر أقل تعقيدًا مما تقدمه السلطات الكنسية، فالإنسان يكون إما مسيحيًّا وإما غير مسيحي، أما الثالث ـ أي المهرطق ـ فلا وجود له. إن إفراغ كلمة «هرطقة» من محتواها ينتج عنه ضرورة إفراغ كهذا لكلمة «أرثوذكسية» كذلك من أي محتوى، أي وهذا هو مقصد هوبز المركزي، تفكيك تلك «الجدلية» الآثمة أرثوذكسية/هرطقة التي تحكمت في كل التاريخ الديني لأوروبا الوسيطة، وكذلك لأوروبا بداية الحداثة والتي أنتجت كل الاضطهاد الذي أرخ له بوضوح في نصه **تاريخ الهرطقة وعقوباتها** والذي يكمل الرد على برامهال له و«يلخصه»[1]، وذلك بإدانة تأثير المتيافزيقا الأرسطية على تفكير المسيحيين الأوائل الذي كان في ما بعد سبب تناحر المذاهب المسيحية وخلافاتها حول مواضيع لا علاقة لها بالمسيحية ولا دخل لها في تحقيق الخلاص أو عدم تحقيقه. ويرتبط كل ذلك عند هوبز بكشف إرادة الهيمنة والسلطة التي

(1) A. Pacchi, *T. Hobbes Scritti teologoci*, Milano, 1988, p. 23.



تقف وراء ظهور صياغة «رسمية» (Orthodoxy =) للدين المسيحي - هي الكاثوليكية، هذه الصياغة التي تفسر الاضطهاد الذي تعرض له من خالف الفهم الكاثوليكي للمسيحية، وهو اضطهاد تطور من الابتعاد عن الكنيسة إلى ما نعرفه في العصور الوسطى من أحداث دموية عندما استطاع البابوات الحصول على حق الحكم بالموت على الهراطقة.

إن هدف هوبز من هذه الكتابة هو في الوقت ذاته إدانة للبابوية وتأكيد لتبعية السلطة الدينية للسلطة السياسية، وهو ما يفسر توقفه طويلًا عند شخصية الإمبراطور قسنطنوس[1]، ومعارضته كل تشريع لمحاكمة الهراطقة ومساندته قرار البرلمان البريطاني سنة 1641 بإلغاء كل «توحيد عقدي» و«انضباط كنسي»[2]، أي إلغاء قرار الملكة إليزابيث سنة 1559 بملاحقة الهراطقة والعودة بالتالي إلى ما قام به الملك إدوارد السادس قبلها من إلغاء لكل محاكمة بتهمة الهرطقة، وهذا ما مكن هوبز من أن يعتبر أن كل الأحكام التي تلت عام 1559 والتي تخص الهرطقة لا أساس قانوني لها، أي أنها في الواقع مما سكت القانون عنه، وبالتالي مما يعود إلى مجال الحرية[3]. ولن يضيف الفصل الثاني من تذييل الترجمة اللاتينية **للويثان** الخاص بالهرطقة أي جديد، بل سيقدم بعض محتوى **تاريخ الهرطقة** ملخصًا على شكل حوار، والأمر نفسه سبق أن قام به هوبز عند فحصه

(1) Th. Hobbes, *An Historical Narration concerning Heresy and the Punishment*, tr. fr., Paris, 1990, p. 33-43.

(2) Ibid, p. 50-52.

(3) Th. Hobbes, *Leviathan*, Op. cit., p. 224-284.



القوانين الإنكليزية الخاصة بالهرطقة، ولإلغاء كل التشريعات الخاصة بالهرطقة وتأكيد إدانته لدور الكنيسة في كل الملاحقات والاضطهاد التي وقعت باسم «قطع دابر» الهرطقة. وللتخفيف من مسؤولية الحكام في ذلك، والذهاب إلى حد القول إنهم كانوا دائمًا وراء إلغاء بعض الأحكام. ولدعم موقفه يذهب تمامًا مثلما فعل سابقًا في لويثان ومثلما سيذهب لاحقًا في الحوار بين فيلسوف ودارس للقانون إلى نوع من الوضعية الحقوقية (Positivisme juridique) يحط من قيمة العادة أو العرف (= Common law) ومن قيمة أحكام الكنيسة (= canon) لفائدة الأحكام، إذ أنها تعبر عن إرادة الحاكم[1] (1651/فصل 26) التي يساندها النواب (فصل 25).

ب ـ أما المناسبة الأخرى فهي الحوار المذكور أعلاه[2] الذي يعود فيه هوبز إلى التذكير بتعريفه للهرطقة ـ كما ورد في التاريخ ـ ثم يتعرض إلى تاريخها[3]، ليطرح وضعها القانوني من خلال فحص النصوص القانونية الخاصة بها في التشريع الإنكليزي لينتهي إلى نفس النتيجة السابقة التي مفادها أنه «لا يوجد اليوم قانون يعاقب الهرطقة»[4]، وبالتالي فليس من الضروري طرح هذه المسألة التي لم تعد «هامة»[5]، إلَّا بنظر دعاة «القانون العرفي» أو أدعياء «الحق الكنسي».

---

(1) Ibid, chap. 26.

(2) Hobbes, *Dialogue*, Op. cit., p. 123-125.

(3) Ibid, p. 127-127.

(4) Ibid, p. 132-131.

(5) Ibid.

وقد حاول هوبز أن يقيم نوعًا من الربط بين نظريته السياسية وآرائه التيولوجية وذلك عند عودته لتاريخ الكنيسة، الذي سبق أن تناوله عند دحضه لآراء بلارمان حول البابوية في الفصل 38 من **لويثان**، وكذلك عند التأريخ للحرب الأهلية في بريطانيا (1660 ـ 1668) ولتاريخ الهرطقة وعقوباتها. وليس من الضروري أن نعود إلى ما قلنا في الفصل الأول حول التمفصل بين التحليل النظري «لأسباب التمرد» في كتاب العناصر والتحليل التاريخي لأسباب الحرب الأهلية في إنكلترا كما في **البهيموث** وخصوصًا الحوار الأول، ويكفي أن نشدد هنا على أن هوبز قد أبرز قيمة الأخطاء السياسية التي ارتكبها الملك ووزرائه والتي جرَّت العصيان المدني(1).

إن ما يعنينا هنا، وإن كان هوبز يتوقف طويلًا عند السبب الأخير نظرًا لأنه يريد البرهنة على صحة كل ما ورد في القسم الأول والقسم الثاني من **لويثان**، هو أن السبب الأول يمكن من تفسير حكم القسمين الثالث والرابع من **لويثان**، بل إنه من البين أن هوبز كان يريد أن يبين أن التيولوجيين عندما يدعون أن «الإنسان يخطىء في حق الرب كلما سلك مسلكًا مخالفًا لما يمليه عليه ضميره»(2)، فإنهم إنما يعبئون «الدهماء»(3) ضد

---

(1) Th. Hobbes, *Behemoth*, tr. fr, Paris, 1993, p. 40-43.

(2) Hobbes, *Leviathan*, Op. cit., p. 345.

(3) تحمل كلمة «بهيموث» العبرية معنيين: الأول يشير إلى حيوان أرضي يقابل «اللويثان» الحيوان البحري (انظر الكتاب المقدس سفر أيوب) ويمكن أن نفهم أن هوبز يقابل بين الحيوان البري الذي هو هنا الحرب الأهلية المدمرة وبين الدولة التي يرمز لها هنا بالحيوان البحري، غير أن الكلمة «بهيموث» وهي جمع كلمة بهيمة يمكن أن تعني أيضًا الشعب أي «الدهماء» في لا انتظامها وعنفها، =

الحاكم وما يجره ذلك من تداعيات عقدية وسياسية تجلت في بريطانيا أثناء الفترة التي سبقت الحرب الأهلية[1]؛ وهذا ما يبرر به هوبز ضرورة أن تكون السلطة واحدة أولًا، وأن تكون السلطة الزمنية لها السيادة، أي أن تكون السلطة الروحية تابعة للسلطة الزمنية، بما أنها جزء منها، مثلما رأينا سابقًا. وبذلك نتبين أن ما جعل هوبز يقدم تأويله للكتاب المقدس هو سد الطريق أمام كل «المذاهب الضارة»[2] التي تبرر بالكتاب المقدس عصيانها فتشارك في «تفكيك الدولة واضمحلالها»[3].

أما نص التاريخ الكنسي فيدعم بدوره ما سبق بأن توقف عنده هوبز طويلًا أي مفهوم السلطة الكنسية عند دحضه لآراء الأسقف بلارمان. ويظهر جليًّا أن هوبز يريد من هذا النص المنظوم شعرًا: أن يدين السلطة البابوية عبر كتابة تاريخها، وأن يبين في **البهيموث** مسؤوليتها في التاريخ الأوروبي إلى حدود عصر الإصلاح، مثلما بيَّن مسؤوليتها في الحرب الأهلية البريطانية، وأخيرًا أن يوضح ـ مثلما فعل في القسم الرابع من **لويثان** ـ هجانة المسيحية كما تقدمها الكنيسة الكاثوليكية نتيجة اختلاط العناصر الدينية المسيحية بعناصر فلسفية وثنية[4].

= أي الأفراد في حال الحرب الأهلية، وهنا يقابل هوبز بين المواطنين/ الرعايا المطيعين (انظر كتاب **المواطن**) وبين الدهماء (انظر **البهيموث**) انظر مقدمة لوك بوروت للترجمة الفرنسية للبهيموث وخصوصًا ص 20-21.

(1) Th. Hobbes, *Behemoth*, p. 36-38.

(2) Hobbes, *Leviathan*, Op. cit., p. 344.

(3) O. Nicastro *«Le vocabulaire de la dissolution de l'Etat»*, in *Le vocabulaire du Léviathan*, Op. cit., p. 273.

(4) A. Pacchi, *T. Hobbes Scritti teologoci*, Op. cit., p. 17.



إن كل النصوص المذكورة تبين أن ممارسة الكتابة التاريخية عند هوبز ليست غرضًا نظريًا إذ أن المعرفة التاريخية باعتبارها «معرفة بالوقائع»[1]، اعتمادًا على الإحساس والذاكرة لا يمكن أن تكون معرفة علمية، وإن التاريخ لا يمكن أن يكون إلّا مجالًا لاختيار الأمثلة التي تدعم المعرفة العقلية أي المعرفة التي تنطلق من التعريفات وتبني قياسات تنتهي منها إلى نتائج[2]. ولذلك فإن «المعرفة التاريخية» لا تعدو أن تكون إلّا مادة نستطيع بها أن نثبت صحة ما تتوصل له المحاكمة العقلية عن طريق المنهج التحليلي التركيبي (كتاب **الإنسان** 1658/المقدمة). إن هذا التداخل بين المسألة التيولوجية والمسألة القانونية والمسألة التاريخية يؤكد أنه وإن كانت «المعرفة التاريخية» أقل قيمة عند هوبز من «المعرفة العقلية» فإن «كتابته التاريخية» تمكن من «إدراج التاريخي ضمن النظرية السياسية[3] عبر التيولوجيا وتدفع بالتالي إلى ضرورة طرح وضع المسألة التاريخية عند هوبز على أرضية التيولوجيا عوض طرحها على أرضية النظرية السياسية أو نظرية المعرفة، غير أن هذه المسألة تتجاوز ـ كما هو بين ـ حدود هذا العمل.

* * *

7 ـ أما فيما يتعلق بالمسألة الشائكة الخاصة بإيمان هوبز أو إلحاده، فاننا لا نرى غير اعتماد كتاباته وحدها، وهي السند الموضوعي الوحيد الذي نملك. ويمكن أن نعتبر انطلاقًا من

(1) Hobbes, *Leviathan,* Op. cit., chap. 9.

(2) Ibid, p. 60-61.

(3) J.G.A Pocock, *Language, Time and History,* Chicago,1972, p.148-201



تأمل دقيق لنصوص هوبز، أن هوبز يبين أنه لم يكن فقط مؤمنًا، بل إنه صاغ نوعًا من التيولوجيا الدنيا (أي الضرورية لصياغة السياسة اللاهوتية التي عرضنا معالمها فيما سبق) بل والمادية (أي التي تجزم دون مواربة مادية الرب والنفس) والانتقائية (أي التي تركب عناصر تيارات لاهوتية عديدة) وتظهر هذه الخصائص من خلال العناصر التالية:

أ- لا يتناقض هوبز مع نفسه عندما يجزم «مادية الرب» ولا يخرج عن دائرة المسيحية. لا يتناقض مع نفسه لأنه يعتبر الكون مؤلفًا من مجموعة الأجسام. بل أكثر من ذلك لا شيء حقيقي فيه لا يكون جسمًا[1]، فكل ما هو موجود جسم وفق التكافؤ الذي أقامه الفيلسوف بين الوجود والجسم والمادة والجوهر، وينتج عن ذلك أن الرب إذا كان موجودًا فإنه لا بد أن يكون جسمًا ورغم أن هوبز يدقق «إن جسمية الرب لا بد أن تفهم بمعناها الدقيق فهي أقرب إلى أن تكون لا شيء لأنها جسمية أثيرية دقيقة للغاية، وفضلًا عن ذلك لا أجزاء فيها ولا شكل لها»[2]، فقد ظل تفسيره غامضًا لأن رفض وجود الجواهر اللامادية يؤدي بالضرورة إما إلى الإلحاد وإما إلى إضفاء الجسمية، أي ذلك النوع من وحدة الوجود (Pantheism) كتلك التي نجدها عند المسيحيين الأوائل، إذ يمكن أن نرجع هذه الفكرة بسهولة إلى القديس بولص وإلى تورتليان بالخصوص الذين يتردد اسماهما عديد المرات[3]، والذين تتلون عندهما

---

(1) Hobbes, *Leviathan*, Op. cit., p. 632.

(2) Th. Hobbes, *De la liberté et de la Necessité*, tr.fr, 1990, p. 32.

(3) Hobbes, *Leviathan*, Op. cit., p.772-774.



المسيحية بعديد العناصر الرواقية[1]. إن اختلاط هذه العناصر يتجلى بوضوح أكثر في فكرة «القدرة الإلهية» على كل شيء، أي «حكمه للطبيعة» عن طريق القوانين الطبيعية، وحكمه للناس عن طريق القوانين المدنية»، إن هذه القدرة تجمع في زعمنا بين «القدر (=fatum) الرواقي و«التحديد المسبق» (Predestination) عند كالفان، ولذلك تظهر قدرة الرب عند هوبز في ذات الوقت خلقًا وفضلًا ونعمة، إنها قدرة تتجلى في كل شيء: حتى الحيوانات نفسها تخضع لألوان من العذاب والآلام وعمرانها لم تخطئ ولم تأثم، إنها إرادة الرب التي تريد لها أن تكون كذلك (وهي) قوة (. . .) لا تقاوم»[2].

ب- وتنسحب الجسمية المذكورة على النفس كذلك، إذ هي اعتمادًا على أعمال هارفي من ناحية[3] وعلى الكتاب المقدس من ناحية ثانية[4] لا تعدو أن تكون «حركة الأعضاء»[5]، أي أداء وظائف «جريان الدم، والنبض والتنفس، والهضم، والتغذية، والتبرز. . . الخ»[6]، أي ما يسميه هوبز الحركة الحيوية زائد بقية النشاطات الأخرى مثل: المسمى، والكلام. . الخ. أي «الحركة الحيوانية أو الإرادية» وهي جسمية تمكّن كما هو واضح من رفض

(1) وهذا المرجع الرواقي - تمامًا مثل المرجع الأبيقوري - ليس خاصًا بهوبز، بل إنه مشترك بين كل الذي أرادوا من فلاسفة القرنين السادس عشر والسابع عشر أن يتخلصوا من الأرسطية أو بالأحرى من السكولاستيكية.

(2) Th. Hobbes, *De la liberté et de la Necessité,* Op. cit., p.120-125.

(3) Th. Hobbes, *De Corpore,* Pref.

(4) Th. Hobbes, *Leviathan,* Op. cit., p. 420-424.

(5) Ibid, p.5.

(6) Ibid, p. 46.

أي خلود للنفس، بما أن الجسمية تعني تعريفًا انعدام الحياة بمجرد تفكك الجسم وانحلاله. ويجد هوبز هنا أيضًا ما يدعمه في علم هارفي وفي العهدين القديم والجديد في الوقت ذاته وبالتالي فإن النفس لن تخلد وحدها بل ستبعث لتخلد مع الجسم لارتباطها به وذلك نعمة من الرب وفضل منه بالنسبة إلى المصطفين في حين أن مقر المغضوب عليهم سيكون العدم النهائي بعد البعث[1]. إن المرجع العلمي واضح غير أن المرجع اللاهوتي وإن ظهر بمظهر تأويل للكتاب المقدس فإنه في الواقع يتلاءم مع تيار اللامعمدين (Anapaptist) الذين يتفادى هوبز كل حديث عنهم (ربما لقرابته الدينية منهم وخاصة لما عانوه من اضطهاد)[2].

وينفي هوبز بشدة أن يكون التثليث المسيحي موجودًا في الكتاب المقدس وذلك اعتمادًا على مفهومه «للشخص»[3]، ومفهومه «للأقنوم» من جهة واعتمادًا على مقررات آباء المسيحية في مجمع نيقية من جهة ثانية: فيسمي «شخصًا طبيعيًّا» من «مثل» نفسه، و«شخصًا اصطناعيًّا» من مثل غيره، ويعتبر أن المسيح هو شخص من النوع الثاني، لذلك يمكن أن نقول عنه إنه «صورة الرب» أي ممثلة[4]. أما عندما نضفي وجودًا ماديًّا على هذه الصورة، فإننا نحول «الصورة إلى أقنوم» وهذا في رأي هوبز جوهر التثليث المسيحي، ويجزم بأن ذلك لا يعدو أن يكون جوهره ما هو صناعي وتعديد للآلهة بتعديد «الجواهر الإلهية وهو ما يظهر

(1) Ibid, pp. 472 - 490; 517-526; 634 - 654; 658 - 661; 703 -704.

(2) انظر صورتهم كما أعاد رسمها إيلوخ (1921) ود. كولاكوفسكي (1965).

(3) Hobbes, *Leviathan*, Op. cit., chap. 16.

(4) Ibid, p. 665.



بوضوح عند بلارمان[1]؛ غير أن هوبز بعد النقد الذي قدمه الدكتور كوزان، لنقده للتثليث واقتناعه بهذا النقد، عدل تصوره في الترجمة اللاتينية للويثان[2]، وذلك بالانتقال من تصور يجعل الرب ممثلًا : 1) في موسى عندما حكم بني إسرائيل، 2) ثم في المسيح عندما جاء لخلاص بني إسرائيل والناس جميعًا، 3) وأخيرًا في الروح القدس عندما أرسله السابقان لمواساة الحواريين[3]. وهو ما يمثل تعقيدًا لمسألة التثليث، وكذلك التمثيل ذاتها[4] إلى تصور يعرضه في تذييل الترجمة اللاتينية، يعتبر أن موسى لم يكن إلَّا «حاكمًا»، أما الخلق فقد قام به الرب ذاته لأنه شخص أي «جوهر عاقل يقوم بأفعال بذاته أو بغيره، بسلطانه أو بسلطان غيره»[5]. لا شك أن المرجع السوسياني (Socionian) (وزيادة على مجمع نيقية) أوضح في رفض التثليث الجوهر مما هو في ما سبق من عقائد[6] وهو مرجع يعود دون مواربة إلى «هرطقة» أريوس[7].

---

(1) Ibid, p. 518-520.

(2) Ibid, p. 775-776.

(3) Hobbes, *Leviathan*, Op. cit., p.164-166.

(4) A. Matheron, «les caprices de la trinité» in J. Bernhardt & Y. Ch. Zarka (ed), *Thomas Hobbes, Philosophie première, théorie de la science, philosophie politique*, Paris, 1990, p. 390.

(5) Hobbes, *Leviathan*, Op. cit., p. 387.

(6) أي بالأساس 1) رفض التعميد 2) تقريظ السلم 3) رفض التثليث المسيحي 4) التركيز على الطابع الإنسي للمسيح 5) الإيمان بفناء النفس مع الجسد.
انظر ترجمته في ثبت الأسماء الذي وضعه ف. لاسي للترجمة الفرنسية لرد هوبز على اصطياد اللويثان ص 276.

(7) الذي كان أول من رفض تأليه المسيح وكان أن أدانه مجمع نيقية سنة 325م. فنشأ بذلك المذهب الأريوسي.

ث ـ إن قدرة الرب وجسمية النفس وفنائها تبين جميعًا حسب هوبز تهافت فكرة حرية الإرادة. إن السلوك الحر لا يعني البتة خرق الضرورة وذلك «للتلاؤم الموجود بين الحرية والضرورة»[1]، الأمر الذي يدفع هوبز إلى اعتبار أن الحرية لا تعني غير غياب الموانع الخارجية أو بصفة أدق «الإرغام الخارجي» وبالتالي إلى أن لا وجود لمملكة اسمها الإرادة، بل توجد فقط أفعال إرادية[2] (35/1656 ـ 38) ناتجة عن قرار وعن اختيار، لا يتعارضان مع «قدرة الرب» ولا مع «تقديره المسبق» أي المحتوى اللاهوتي لمفهوم الضرورة، الذي يمكن من تبرير عدله، وجلي أن هوبز يجمع هنا بين تفكير لوثري يركز على أهمية الأعمال لتحقيق الخلاص، وآخر كالفني يحصر الأمر في الإيمان (الأول يعود إلى القديس جاك والثاني يعود إلى القديس بولص).

ج ـ وينتج عن ذلك سياسيًا أن هوبز ـ كما رأينا ـ يجزم بضرورة تبعية السلطة الروحية للسلطة الزمنية فيذهب مذهبًا إنكليكانيًا يجعله قريبًا جدًا من الموقف الإيراستي[3].

ح ـ ويجذر هذه الإنكليكانية إلى أبعد حد عندما يجزم ـ مثلما رأينا أيضًا ـ أن تأويل الكتاب المقدس يجب أن يخضع للسلطة الزمنية، ويدعم رأيه هذا بالخلف عندما يبين في **البهيموث**[4]

(1) Hobbes, *Leviathan*, Op. cit., p. 223.

(2) Th. Hobbes, *De la liberté et de la Necessité*, Op. cit., p. 35-38.

(3) نسبة إلى الطبيب السويسري طوماس إيراست (1525-1583) الذي كان من أوائل الذين نادوا بإخضاع السلطة الروحية للسلطة الزمنية وما يسلتزمه ذلك من توحيد تشريعي وقضائي وبالتالي سياسي.

(4) Th. Hobbes, *Behemoth*, Op. cit., p. 45.



كيف أنه عندما سادت فوضى التأويل بدأت الحربُ الأهليةُ هرمونيطيقيةً لتنتهي عسكريةً.

وإن إيمان هوبز، وإن لم يكن في أغلب الأحيان تقليديًّا (ماديته وانتقائيته)، فإنه لا يمكن أن يوضع موضع شك مثلما فعل خصومه من معاصريه، مثل برامهال، بل ومن معاصرينا الذين يواصلون «اصطياد التنين» ولكن ذلك لا يعني بأن هوبز كان آخر المصلحين الدينيين[1].

7 ـ اذا كان مما لا يثير أي خلاف اعتبار مدار كتابات هوبز التيولوجية، الفصل الأبستمولوجي بين العلم والدين لحل الأزمة الأبستمولوجية الناتجة عن انهيار الأرسطية السكولاستيكية التي ظهرت بلبوس اللاهوت قرونًا طويلة، والتخليص العقدي لمواطني الفيلسوف من أزمة الضمير التي سادتهم في النصف الأول من القرن السابع عشر نتيجة حروب الأديان التي عاشتها أوروبا، ونتيجة الصراع بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية ومقتل الملك في بلاد يكاد الملك يكون فيها مقدسًا، إلى حد أن كل تفكيره كان نتاج تفكيره في هذه الأزمة المزدوجة كما جاء في الفصل الأول؛ فإنه يبقى أن نضطلع الآن بمسألتين مهمتين بالإضافة إلى التطور اللاحق للنظرية الليبرالية ـ نعني الممانعة والتسامح ـ وهو ما وعاه مبكرًا جون لوك في إلحاحه على أهمية التسامح بما هو مكون أساسي من مكونات الفضاء العمومي الحديث[2]، واعتبار الحق في الممانعة أساسيًّا في كل نظام

(1) Carl Schmitt, *Le Leviathan...*, Op. cit., 147-174.

(2) جون لوك، رسالة في التسامح، الترجمة العربية، بيروت، 1988، ص 90-102.



سياسي[1]، مما سينتج أول تعديل عميق لليبرالية، ينقلها من التسلط إلى الديموقرطية ـ كما سيأتي في الفصل اللاحق ـ وقد جرت العادة على اعتبار فيلسوف مالمسبري من منكريهما.

أولاً: إذا بدأنا بالممانعة، فإننا نذكر أنها تنحصر في الدفاع عن البقاء، ولكنها تتعلق بحق أساسي وفق كل الإعلانات اللاحقة لحقوق الإنسان: نعني حق الحياة.

ثانيًا: وينتج عما سبق بصدد الممانعة موقف هوبزي طريف من التسامح الديني يجعله ممكنًا ضمن حدود ما تقبل به الكنيسة الرسمية، وضمن التأويل السلطاني للكتب المقدسة، وفي حدود العقيدة الدنيا ـ كما جاء من قبل.

ولقد وجد بعض الباحثين عند هوبز ـ في ثنايا هذا التصور ـ بداية الفصل بين ما هو مدني بل عمومي، وما هو خاص[2]، كان شرطه فهم الفضاء السياسي فهمًا حقوقيًّا كما تجلى في نظرية التمثيل السياسي[3]. ولكننا نعتبر مع ذلك أن محاولة هوبز الإجهاز على كل لاهوت سياسي لفائدة سياسة لاهوتية لا يصل إلى مفهوم التسامح، ومن ثمة محدودية فصله بين العمومي والخاص[4]، فرب تسامح لا يعول على غير حكمة الحاكم وعدله بل ورويته لوضع حد لاضطهاد الهراطقة[5].

(1) جون لوك، مقالتان في الحكم المدني، الترجمة العربية، بيروت، 1959.

(2) R. Koselleck, *Le règne de la critique*, tr. fr; Paris, 1974, p. 197-160.

(3) Y. Ch. Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes*, Op. cit., p. 354.

(4) A. Tosel, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, Paris, 1984, p. 299-316.

(5) Hobbes, *Leviathan*, Op. cit., p. 776.



الفصل الخامس

جون لوك: الليبرالية، التسامح والممانعة

ليس هناك ـ كما هو معلوم ـ الكثير من المعطيات التاريخية التي تبين صلة مباشرة بين هوبز ولوك؛ ومع ذلك ينبغي التشديد منذ البداية على أنه؛ وإن كان مناخ الأزمة نفسه الذي أنتج فلسفة هوبز يمثل خلفية تفكير لوك النظري والعملي، وإن كان الفرق بينهما أساسيًا من جهة الموقع الذي كان لكل منهما خلال الثورة: ففي حين كان طوماس هوبز أثناء الثورة الأولى في صف الملكيين ضد البرلمان، فقد كان جون لوك ـ يافعًا ـ خلال ذات الثورة في محيط برلماني، أما خلال الثورة المظفرة، فقد كان من الذين شاركوا فيها بطريقته كما هو معروف[1]؛ فان ذلك لا يكفي لتفسير الفرق بين ليبرالية هوبز التسلطية، وليبرالية لوك الديموقراطة، وذلك لأن لوك لم يبدأ ديموقراطيًا، ولكنه بدأ «محافظًا»[2] في كتاباته الأولى حول السلطة السياسية (1660 ـ 1661) التي لم تنشر قبل

(1) R. Ascraft, *La politique révolutionnaire et les deux traités du gouvernement de Locke*, tr. fr., Paris, p. 19.

(2) Philip Abrams in J. Locke, *Two Tracts on Governrnent*, ed. Philip Abrams, Cambridge, 1967, p. 3-114.



ستينيات القرن العشرين[1]، وحول القانون الطبيعي (1663 ـ 1664) في مجموعة من المحاولات لم تنشر إلّا سنة 1954[2]، بل وفيما يتعلق بالتسامح كذلك، وقد كان في كل هذه النصوص، قريبًا من فكر هوبز رغم عدم ذكره هوبز في كل هذه النصوص؛ بل إن صلته بنصوص هوبز في كتاباته اللاحقة كذلك غير بينة. ومع ذلك فقد كانت ليبرالية لوك الديموقراطية تعديلًا بطيئًا لليبرالية هوبز المتسلطة[3]، وقد توج الأول نصوصه الأخيرة بالصيغة النهائية لتصوره للتسامح في رسالته الشهيرة وبالفصلين الأخيرين من الرسالة الثانية من الحكم المدني، وهما قطبا تعديل لوك لليبرالية السياسية مباشرة. فرب تعديل كانت مراحله كما يلي: القول بليبرالية محافظة: فيما يخص الطبيعة المطلقة للسلطة السياسية التي لا تطلب غير النظام، والانتظام الديني: مما نتج عنه التفكير في قضية التسامح ذاتها على أرضية هوبزية، والقانون الطبيعي على أنه ما يمثل المشروعية.

بيد أنه بداية من **المحاولة حول التسامح** 1667، انتقل لوك إلى ما سيكون ليبرالية ديموقراطية جبت أغلب ما سبق من فكره، وهو ما يسوغ عدم توقفنا عندها في هذا الفصل إلّا عند الضرورة.

وقد تطلب ذلك صياغة نظرية نهائية في التسامح وحدوده في

---

(1) J. Locke, *Two Tracts on Government*, ed. Philip Abrams, Cambridge, 1967, p. 115-240.

(2) J. Locke, *Essais sur la Loi de Nature*, (ed bilingue latin-Français), Caen, 1986.

(3) ولذلك فنحن نخرج من الخصومة حول طبيعة فلسفة لوك: هل هي ليبرالية تقليدية (التراث القليدي والقراءة الشتراوسية والماركسية) أم دستورية (القراءة المراجعية والجمهورية لفلسفة لوك)، بأن نعتبرها ليبرالية ديموقراطية.



الرسالة (1686) الشهيرة الخاصة بذلك، وفي **الرسائل الثلاث** المخصصة للدفاع عن الرسالة الأولى، وفي الكتابات المتأخرة وخاصة حول **المسيحية المعقولة** (1). أما الليبرالية الديموقراطية الناجزة فقد تقومت بما ورد في **الرسالة الأولى في الحكم المدني** من نقض للمشروعية اللاهوتية من خلال مناقشة صارمة لكتاب روبرت فيلمر **باترياراشيا** (1680) أولًا، وبصياغة تصور تمثيلي ديمقراطي للاجتماع السياسي في **الرسالة الثانية للحكم المدني** عوضًا عن البنية البطريركية التي عند فيلمر، بل وكذلك عن التمثيل وقد صيغ تسلطيًّا كما عند هوبز غير المعني بالنقض في الرسالتين، ثانيًا؛ وتجذير حق الممانعة ـ الثانوي عند هوبز ـ ليصبح أساسيًّا في الفصلين الأخيرين من **الرسالة الثانية في الحكم المدني**، كما علمنته، في حين كان من قبل مرتبطًا بالمقام الديني الكاثوليكي واللوثري والكالفني[1] (2).

* * *

1 ـ صدرت **رسالة في التسامح**[2] بهولندا كذلك، حيث كان جون لوك لاجئًا، ولكنه لم يوقع النص كما لم ينكر أبدًا أبوته له، وهذا النص يقدم حجاجًا سياسيًّا حقوقيًّا، ويقدم بالتالي أساسًا غير ديني للتسامح. ولكنه مقابل ذلك يضيق من دائرة المنتفعين بالتسامح، لأنه يقصي الملاحدة والكاثوليك ولعله لذلك لم يقف عند حرية الاعتقاد والتعبير عنها، بل وسم موضوع

(1) ولذلك فنحن نأخذ مأخذ الجد القراءة التي راجعت فلسفة لوك من مقام المسألة اللاهوتية السياسية وخاصة قراءة جون دان منذ 1966.

(2) جون لوك، **رسالة في التسامح**، مصدر مذكور.



دفاعه بالتسامح[1]. بيد أنه قبل هذه الرسالة كان لوك قد انتقل من موقف يناهض التسامح إلى موقف يدافع عن التسامح، فرب انتقال سنذكّر به لتبيُّن قيمته في تبيُّن الانتقال من ليبرالية تسلطية إلى ليبرالية ديموقراطية.

أ ـ وقد دافع لوك في نصيه حول السلطة اللذين كتبا في سياق عودة الملكية إلى إنكلترا (1660 ـ 1662) بالدفاع عن حل تسلطي للأزمة العقدية والسياسية التي يعتبر سببها الدين الذي يعد «سبب النزاعات والحروب (أي) كل الحرائق التي أشعلها دجلون بفحم المعابد، فرب حرائق سببت الدمار والمآسي في أوروبا، ولم تنطفىء إلّا بدماء عديد الملايين من الناس»[2]. وهو يعتبر أن الحكام المسيحيين مسؤولون عن تلك الأزمة من جهة كونهم يلقنون الرعايا على الأقل عقيدتين خاطئتين في تقدير لوك، وهما أن هناك سبيل واحدة للنجاة، لا يكون غيرها إلّا من جنس الهرطقة، إن لم تكن كفرًا، وإنه بالتالي على كل مسيحي أن يلجأ إلى كل الوسائل بما في ذلك القوة المادية لمحاربة ذلك الواقع، وهذا ما يتنج المواجهة بين مراس السلطان السياسي المسيحي للاضطهاد الديني، وبين مراس جموع مؤمني الفرق المخالفة له للتمرد.

بل إن الكنيسة ذاتها نشرت ذات المعتقدين الفاسدين، عن طريق الحكام (كما في البرلمان الإنكليزي)، أو عن طريق عموم المسيحيين، مما ينتج ذات الاضطهاد، بل ويجعلون الدين كما السلطان السياسي ينحرفان عن غايتهما الأساسية: سلامة الأبدان،

---

(1) نفسه ص 5.

(2) J. Locke, *Two Tracts on Government*, Op. cit., p. 160-161.



وخلاص الأرواح[1]، ليصبحا أدوات شرعنة لهيمنة الحكام والساسة.

وللخروج من تلك الحالة يذهب لوك إلى موقف قريب من دعاة التجانس العقدي، مفاده ان السماح بالانشقاق العقدي ـ أو في لغتنا المعاصرة التنوع الديني ـ يهدد السلم الاجتماعية، مما يقتضي ضرورة الوحدة العقدية والطاعة اللامشروطة لأوامر الحكام، مما يقرب لوك من مواقف روبرت فيلمر القائلة بضرورة تنازل الشعب عن حريته الطبيعية لفائدة العاهل، وهي الآراء التي ستكون موضوع نقض ممنهج بعد عشرين سنة. وقد ذهب لوك إلى حد القبول بما يقترب من آراء طوماس هوبز حول ضرورة أن يتنازل الشعب عن حقه الطبيعي كما هو معلوم. ولا بد أن يسمح ذلك للعاهل أن يفرض أشكال العبادة، والمضامين التي يراها متوافقة مع «الخير العام»[2]. ويذهب إلى حد الدفاع عن إمكانية أن يكون العاهل «متساهلًا» مع الفرق المسالمة، دون أن يعني ذلك التسامح مع كل من لا يطيع إلّا ضميره الفردي فيما يتعلق بالإيمان ذاته. وهو يعتقد أن ذلك إنما يعني توحيد السلطة وتفادي إضعاف السلطان السياسي دونما مساس بحرية الضمير: فالخطر الثاوي وراء المناداة بحرية الضمير الفردي إنما هو إعطاء الكنيسة الإنكليزية سلطانًا مستقلًا على الأرواح تحوله إلى سلطان سياسي يهدد السلم المدنية. وبالتالي لا يمثل التجانس العقدي أي نفي لحرية الضمير ـ باعتبار أن الإيمان مسألة جوانية ترتبط بالحكم ـ بل هو ضمانة للسلم المدنية التي تشترط الطاعة التي تتعلق بالإرادة

(1) Ibid, p.158; 160-162; 169-170.

(2) Ibid, p. 229-232.



والأفعال الخارجية[1]. وهو ما يذكر بمواقف هوبز من المسألة، ويحد على نحو صارم من التسامح، ولا يقبل حتى بمعنى الفردية المتقومة بمعنى الشخص أي من له ضمير وإرادة فردية.

ب ـ وقبل أن يقدم لوك في **الرسالة في التسامح** فهمه النهائي للتسامح، غيَّر منذ **البحث في التسامح** (1667) رأيه جذريًا بتبني التسامح حلًا للأزمة العقدية والسياسية الإنكليزية والأوروبية، مرورًا بنص مختصرحول **«الفرق بين السلطان الكنسي والسلطان المدني»** يعود إلى سنة 1674[2]. ويتقوم هذا الفهم بعناصرعديدة أهمها الفهم العلماني للكنيسة الذي يتجلى منذ تعريف لوك لها بأنها «جماعة حرة مؤلفة من أناس اجتمعوا بإرادتهم لعبادة الله علنًا، على النحو الذي يرونه مقبولًا عنده وكفيلًا بتحصيلهم للنجاة»[3].

إنما هذا الفهم الحديث للكنيسة يقوم كذلك على حرية الأفراد في الاندراج ضمن كنيسة ما أو عدم الانخراط فيها، وذلك اعتمادًا على الرأي الخاص وحده لا على سلطة السابقين، ثم على أنها كنيسة مفردة، وبالتالي فإمكانية وجود كنائس أخرى، لا مانع لها ثم على أن التدين ينبغي أن يكون علنيًا أي أنه وإن كان خاصًا فإنه يكون عموميًا أي يمارس دونما مانع صادر عن الدولة أو عن كنائس أخرى، إن هذا الحرية لا تهم مضمون

---

(1) Ibid, p. 220-240.

(2) J. Locke, Essai sur la tolérance (1667); «Sur la différence entre ecclésiastique et pouvoir civil» (1674) in *Lettre sur la Tolérance et autres textes* (ed.) J. Fabien Spitz, tr. fr., Paris, 1992, p. 103-160.

(3) رسالة في التسامح، المصدر نفسه، ص 73.



العبادة فحسب، بل وتتجلى أيضًا في الطقوس، لأن المؤمنين بعقائد معينة لهم مطلق الحرية في أن يرفقوا عقائدهم بالعبادات التي يرونها مشخصة لتلك العقائد: «إن الحاكم لا يمكنه، سواء في كنيسته هو أو في كنيسة غيره بالأحرى، أن يفرض بقانون منسق ممارسته شعائر دينية معينة أو طقوس العبادة الإلهية، وذلك ليس فقط لأنها جماعة حرة بل وأيضًا لأن كل عبادة موجهة إلى الرب لا يمكن الأخذ بها إلَّا بالقدر الذي به يعتقد عابدوه أن هذا مقبول عنده»[1]. والحاكم في ذات الوقت لا يمكنه أن يحظر أشكال العبادة، فهو «لا يستطيع أن ينهي عن استعمال ما هو مقرر في الجماعات الدينية من طقوس مقدسة أو شعائر، لأنه لو فعل ذلك لقضى على الكنيسة نفسها، إذ الغرض منها هو عبادة الرب بحرية وفقًا لاعتقادها»[2].

ب ـ بل ونستطيع أن نجازف ونقول بأن الخطيئة ذاتها تفهم عند لوك فهمًا علمانيًّا «إذ لما كان الخطأ في العبادة فرديًّا» فإن ضرره يهم روح المخطئ وحده وليس من شأن الدولة أن تقوِّم خطأه بأي وسيلة كانت، أما الكنيسة فلها أن «تطرده»[3] إذا كان من مؤمنيها وأخطأ، كما لها أن تدعوه إلى سواء السبيل «بالدعوة وبالإنذار وبالنصيحة»[4].

أما ما يتنافى مع «الاجتماع الإنساني» أخلاقًا كان أو

(1) المصدر نفسه، ص 93.

(2) المصدر نفسه، ص 98.

(3) المصدر نفسه، ص 78.

(4) المصدر نفسه، ص 77.



عملًا[1]، وما يقوم على اغتصاب القوانين والالتفاف عليها[2] والانتماء إلى الكنيسة ترتبط بدولة أخرى[3] مثلما هو حال المسلم الذي يعيش ضمن بلاد مسيحية، وأخيرًا «الإلحاد»[4]، فكلها مما لا يمكن التسامح معها، لأنها ليست عقائد عادية تقبل، بل هي تهدد الدولة ذاتها بكل مقوماتها، من حرية وملكية وحياة، لأن ذلك يتعارض مع الدين الحق أي مع «السلام والعدالة والصداقة»[5].

وإذا كان من الصعوبات التي تعترض دارس هذه الرسالة أن لوك لم يربط مباشرة بين بنية الدولة كما جاءت في الرسالة الثانية في الحكم المدني، رغم كونه قد تناول قضية التسامح منذ بداية ستينيات القرن كما جاء من قبل؛ أما الصعوبة الثانية فإنه لم يعترف بأنه مؤلف الرسالة. بيد أنه من الممكن تخطي تلك الصعوبات انطلاقًا من الإشارة التي قدمها في بعض فقرات الرسالة من تلخيص مكثف لما سماه «المجتمع المدني»؛ وهو كذلك فإنه لم يتردد في الدفاع عن مضمون **الرسالة في التسامح** في رسائل أربعة أخرى، وذلك ما ييسر تناول المسألة. بل إنه يبدو أن لوك قد تبين أن دعوى التسامح لا يمكن ان تستقيم دون تقديم ضامن سياسي وحقوقي هو الدولة المدنية العلمانية الجديدة التي ستكون موضوع الرسالتين في الحكم المدني التي ستكتب بعد **الرسالة في التسامح** بخمس سنين. ولذلك سيقدم لوك تصورًا علمانيًا للدولة يحصر

(1) المصدر نفسه، ص 112.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه، ص 113-114.
(4) المصدر نفسه، ص 114.
(5) المصدر نفسه، ص 79.



مهمتها في مجرد تصريف الشؤون الدنيوية لمنظوريها أي «حياتهم وحريتهم وثرواتهم»[1]؛ وذلك يعني أن الرب لم يكلف الدولة برعاية نفوس الرعايا[2]، ولا هو كلف أي فرد آخر بذلك وهذا ما يجعل الدين شأنًا خاصًا يرتبط بالضمير تمامًا مثلما قال بيل من قبل. فالإرغام غير شرعي سواء توسل القوة الغاشمة[3] أو لجأ إلى القوانين بل إن القوانين ذات وظيفة دنيوية وليس لها أن تطال نفوس الناس لتحصي عليهم معتقداتهم أو طقوسهم[4]، ولذلك فإن حقيقة الدين لا تهم السلطان الزمني وما تهمه غير السلم المدنية، ولذلك فإن القوانين «لا شأن لها بصدق الآراء، وإنما يعنيها فقط أمن وسلامة الدولة وخيرات كل واحد من الناس»[5]، فما ترومه الدولة هو بالتالي الخير العام وهذا لا شأن له بالحقيقة في الدرجة الأولى بل مداره الطاعة، والسلم والاتفاق. والاعتقاد كاف في هذه الحال، تمامًا مثلما رأى هوبز من قبل ـ كما جاء في فصلنا الرابع ـ ضرورة تحويل الإيمان إلى رأي والعقيدة إلى اعتقاد. وهو ما يحتاج إلى إرساء أكبر سيكون موضوع الرسالتين في الحكم المدني.

* * *

2 ـ تجمع **الرسالتان في الحكم المدني**[6] ـ كما هو معلوم ـ

(1) جون لوك، رسالتان في الحكم المدني، الترجمة العربية، بيروت، 1958، الفقرات 87-88-89.
(2) جون لوك، رسالة في التسامح، مصدر مذكور، ص 71.
(3) الموضع نفسه، 71.
(4) المصدر نفسه، ص 72.
(5) المصدر نفسه، ص 106.
(6) جون لوك، مقالتان في الحكم المدني، الترجمة العربية، مصدر مذكور.

بين العمل النظري والعمل السياسي: فهما كتاب في الفلسفة السياسية يمكن أن نضعه ضمن التراث الفلسفي السياسي من أرسطو إلى هوبز مرورًا بالقديس توماس الأكويني ومكيافلي، ولكنهما كذلك من جنس العمل السياسي لأنهما تهدفان صراحة إلى تسويغ تولي غليوم الثالث عرش إنكلترا، وهو ما يصرح به لوك منذ المقدمة، فهما فعل سياسي يعارض إطلاقية الملك شارل الثاني ويبرر قيام الثورة الإنكليزية الثانية، وقد كتبتا بين سنتي 1679 ـ 1680، ونقحهما لوك أثناء الثورة الإنكليزية أي ما بين السنوات 83 ـ 1689. وقد تركزت المقالتان بالأساس على دحض الحكم المطلق وعلى الدفاع عن حكم ديمقراطي وعلى ضرورة الفصل بين الدين والدولة وكذلك بين الدولة والمجتمع المدني (النشاطات غير السياسية).

وتتعلق المقالة الأولى ـ وهي سالبة ـ ببيان فساد المبادئ التي تدافع عن الحكم المطلق ولذلك يقوم لوك بدحض هذه المبادئ وذلك بالتوجه إلى كتاب اللورد فيلمر **في الحكم الأبوي أو في السلطة الطبيعية للملوك**، ولكن هذا الدحض لا يطال فيلمر بل كذلك يمكن أن يتوجه حكما لكتاب إلى **لويثان** طوماس هوبز[1]. ويدعو فيلمر في كتابه المذكور إلى الحكم المطلق يبرره تبريرًا دينيًا باعتبار أن الرب قد حفظ حياة الناس بإرادته منذ آدم، كما ليست إرادة الحكام والملوك إلَّا مظهرًا من مظاهر هذه الإرادة الإلهية؛ ولذلك لا يمكن للسلطة ـ وفق فيلمر ـ أن تنقل ولا أن تقسم بل هي واحدة موحدة، تمامًا مثل

(1) يعتبر جون دان أن مقالة لوك لا تستهدف هوبز بل تتوجه إلى فيلمر فقط.



إرادة الرب. وللملوك حق طبيعي في السلطة لأنهم يتوارثونها أب عن جد منذ آدم، ويقدم فيلمر مبررات من الكتاب المقدس في العهدين العهد القديم والعهد الجديد، وهو ما يجعله يقدم تصورًا محافظًا إطلاقًا يستند إلى ما سماه بعض الباحثين تيولوجيا سياسية. ولذلك يعمد لوك إلى دحض تصور فيلمر الذي كان تعلة لدحض كل تفكير إطلاقي. ويمكن اختصار ذلك كما يلي:

أ ـ إن تأويل الكتاب المقدس كما يقدمه فيلمر تأويل مغرض إذ هو يتأول بعض الآيات ولا يؤول البعض الآخر وذلك ليدافع عن النزعة الإطلاقية. وفي مقابل ذلك ينفي لوك أن تكون لآدم سلطة على حواء، أما على الأبناء، فالسلطة مشتركة. كذلك العالم قد أعطاه الرب لجميع الناس ليدبروه مثلما جاء في الكتاب المقدس.

ب ـ ويبين لوك أن مفهوم السلطة كما يعرضه فيلمر ليس مناسبًا للسلطة السياسية لأنها ليست أبوية، لأن سلطة الأب ليست سلطة مطلقة على الأبناء، فالأم تشاطره ذات السلطة، التي هي حكمًا مؤقتة، وأخيرًا فهي سلطة من فعل التربية لا أكثر ولا أقل. وهكذا لا يمكن أن تكون سلطة الأب نموذجًا للسلطة السياسية، ولذلك لا يمكن أن تكون السلطة الأخيرة استبدادية، فغاية السلطة السياسية ينبغي أن تكون الدفاع عن الملكية والحرية، لا الاستبداد والتحكم في الرقاب والأملاك دون موجب قانوني. وهو ما يجعل السلطة الاستبدادية تتناقض مع السلطة السياسية؛ وأخيرًا ليست السلطة السياسية سلطة طبيعية ـ كما يرى فيلمر ـ بل هي سلطة صناعية. وينتج عن ذلك أن

السلطة المطلقة ليست سلطة سياسية بل هي نوع من الصنف غير المشروع[1].

ت ـ وأكثر من ذلك ليست السلطة نوعًا من الملكية، ولذلك لا تتوارث بالضرورة آليًا، فلا يرث أمير عرش والده إلّا إذا كان أهلًا لذلك، وليس لأنه ينحدر من سلالة الملك. وهذا ما يعني أن الملكية ذاتها مقيدة، مما يهيئ لما يمكن أن نسميه ملكية دستورية. إن الحكم المطلق يقوم على القوة، والقوة لا تكسب أي حق؛ وبالتالي لا يمكن أن تكون السلطة القائمة على القوة سلطة مشروعة[2]. فما هو مصدر المشروعية السياسية؟ هذا ما يجيب عنه لوك ـ على نحو موجب ـ في المقالة الثانية.

وبعد أن قدم لوك دحض التصور الإطلاقي للسلطة في **المقالة الأولى في الحكم المدني** يقدم في المقالة الثانية التصور الجديد للمشروعية السياسية الليبرالية الديمقراطية وفق البنية التالية: أ ـ من خلال اقتراح أسس الدولة في الفصول الست الأولى من المقالة الثانية[3]، ب ـ وأتبع ذلك بفصول ثلاثة مخصصة لنشوء الدولة وغاياتها[4]، ت ـ أما الفصول من العاشر إلى الخامس فيعرض فيها لوك أنواع السلط وأشكال الدولة[5]، ث ـ وبعد ذلك درس أنواع أزمة الدولة[6] قبل الوقوف في

(1) جون لوك، **مقالتان في الحكم المدني**، الترجمة العربية.
(2) المصدر نفسه.
(3) نفسه، ص137-183.
(4) نفسه، ص 183-211.
(5) نفسه، ص 216-247.
(6) نفسه، ص 248-269.



الفصلين الثامن عشر التاسع عشر على انحلال الدولة ومسألة الممانعة[1].

أ ـ يقول لوك في فقرة شهيرة: «وهكذا، فحيث يؤلف عدد من الناس جماعة واحدة ويتخلى كل منهم عن سلطة تنفيذ القانون الطبيعي الذي يخصه، ويتخلى عنها للمجتمع، ينشأ عندنا حينذاك فقط مجتمع سياسي أو مدني»[2]. وهو ما يلخص أغلب عناصر العدة النظرية للمشروعية السياسية الحديثة التي أنشأها هوبز كما جاء في الفصول السابقة.

بيد أن جون لوك يعتبر حالة الطبيعة حالة حرية سلوك أو فعل، لأن الناس يملكون حق التصرف في أجسادهم وفي أشخاصهم في حدود القانون الطبيعي، وبهذا المعنى تكون الحرية تساوي حق الحفاظ على الذات: فالإنسان في الحالة الطبيعية حر، بمعنى ميتافيزيقي كما بمعنى السياسي لأن الحرية في الواقع ماهية الحياة، والمساس بها يعني المساس بالحياة ذاتها، والسيطرة عليها تكافئ السيطرة على أجسادنا، وتنتج توجيهنا نحو ما يريد هذا الذي يمكن أن يسيطر على حياتنا، فهو يجعلنا عبيدَ أهوائه وأدوات تنفيذ غاياته؛ إنما العبودية النقيض المباشر للحرية، أي النقيض المباشر للحياة، وإنه: «من المحال على أي إنسانٍ أن يمنع إنسانًا آخر، بناء على عقد أو أمر لا يملكه هو، أعني السلطة على حياتي»[3].

(1) نفسه، ص 270-290.

(2) جون لوك، **مقالتان في الحكم المدني**، الترجمة العربية، فقرة 89، ص 189.

(3) المصدر نفسه، الفقرة 29.



فالحياة والحرية غير قابلتين للتنازل لأنهما تقعان ـ كما سيأتي ـ خارج العقد، بل إن كل مساس بالحرية هو في ذات الوقت مساس بالحياة. وبالتالي فإذا كان هوبز يرى ضرورة التخلي عن الحرية للحفاظ على الحياة[1]، فإن لوك يعطي الحياة ذات مضمون الحرية: «إن العقل يقضي بأن نعتبر كل من يريد سلب حريتنا وهي مقياس بقائنا عدوًّا ضد البقاء»[2]، ومما يعني أن حالة الطبيعة ليست حالة حرب، لأن الأخيرة تهديم الحياة وللحرية واستعباد الجميع و«ما دامت الحرية أساس كل شيء آخر، كما أن كل من يرمي إلى سلب حرية أبناء مجتمع أو دولة ما أو مجتمع في حالة الاجتماعية، إنما يرمي إلى سلب كل شيء عداها ـ فوجب أن يكون في حالة حرب معهم»[3].

ولما كانت الحرية أساس الوجود الإنساني، فإن سلب الحرية هو في الواقع تهديم لكل مقومات الوجود الإنساني، أي إن مسألة الحرية هي مسألة أنطولوجية باعتبارها ماهية الحياة ذاتها وهي مسألة سياسية؛ ولذلك فإن عدم التنازل عن الحق الطبيعي إنما يعني في الواقع ممارسة سياسية، وكذلك الحفاظ على الوجود نستطيع أن نسميه أنطولوجيا، وهو ما يؤكده لوك ذاته عندما يجعل لكل إنسان الحق في معاقبة من يعتدي عليه والحق في أن يكون منفذًا لما يمليه القانون الطبيعي[4]. فالحق الطبيعي هنا يعني أولًا حق الاقتصاص، وأكثر من ذلك حق المطالبة بالتعويض عن

(1) هوبز لويثان، الفصل 17.
(2) المصدر نفسه، الفقرة 17.
(3) الموضع نفسه.
(4) المصدر نفسه، الفقرة 10.



الضرر الذي حصل؛ وهذا ما يسمح بمعاقبة المعتدي الفعلي وزجر المعتدي الممكن. ولكن من يريد أن يكون في الوقت ذاته الخصم والحكم يمكن أن لا ينجح في القصاص لنفسه كما في الحيلولة دون وقوع اعتداءات متشابهة، وهو ما يعني محدودية الحفاظ على الحق الطبيعي في الحالة الطبيعية؛ ولذلك يذهب لوك إلى أن القصاص الحقيقي لا بد أن يقع في الحالة المدنية، خاصة وأن هذا المقتص يمكن أن لا تكون له القوة الكاملة ليفرض على الآخرين احترام حقه الطبيعي: فالناس في الحالة الطبيعية تعوزهم السلطلة اللازمة لدعم الأحكام العادلة وتنفيذها[1]، في حين أننا في الحالة المدنية نستطيع أن ننفذ العقاب الذي تسطره السلطة العليا دونما خوف وذلك لأن هذه السلطة لا تستهدف بالأساس بالحرية والحياة بل هي تريد أن تستأصل كل ما يمكن أن يهدد الحرية والحياة أي أن تستأصل العنف والاستعباد والتفاوت.

وهذا ما يجعل الحالة الطبيعة ـ وإن كانت حالة حرية ومساواة ـ حالة عابرة وغير مضمونة، فالناس ـ وإن حاولوا الحفاظ على الحرية بكل البراهين ـ لا يستطيعون ذلك نظرًا لحالة الفوضى التي تسود الحالة الطبيعية، فالقانون الطبيعي الذي يخضع له الناس في الحالة الطبيعية، لا يلزم إلزامًا خارجيًّا بل هو ملزم إلزامًا أخلاقيًّا، أي أنه ليست له القوة المادية الكافية، ليحترم بصفة دائمة؛ كما أن البعض يحترمه والبعض الآخر لا يفعل: وهو ما ينتج الفوضى التي تسري في الحالة الطبيعية لعدم كفاية الإلزام الناتج عن القانون الطبيعي.

(1) المصدر نفسه، الفقرة 126.



ولا يتوسع لوك في المقالتين في موضوع القانون الطبيعي، بل يكتفي بإلماحات عابرة، رغم أنه كان منذ 1661 ـ 1662 قد قدم متابعًا تقليدًا سابقًا ـ قد تبعه هوبز من قبل كما بينا ذلك في الفصل الثاني ـ تأسيسًا أخلاقيًا للسلطة السياسية هو القانون الطبيعي في ثماني محاولات[1]. وقد يقال إن مسألة القانون الطبيعي عند لوك ليست ذات قيمة في تصوراته اللاحقة وهو لم ينشرها، مما يعني أنه عدل عنها تمامًا، بيد أنها مع ذلك تمكن من فهم تصور لوك للحالة الطبيعية التي تختلف على نحو كبير عن تصور طوماس هوبز: فالحالة الطبيعية حالة من الحرية التامة في الفعل ومن تملك الشخص لذاته، ولثرواته في حدود القانون الطبيعي كما سيأتي لاحقًا. ولكن قبل ذلك كان على لوك أن ينقض المشروعية اللاهوتية التي تختلف عن المشروعية الأخلاقية الدينية التي وفرها القانون الطبيعي، فكأنما لوك قد تفطن إلى إمكان الخلط بين المشروعيتين، فعدل عن نشر المحاولات حول القانون الطبيعي، وتصدى للمشروعية اللاهوتية ـ السياسية كما تتجلى عند فيلمر ـ الذي يذكر ببرامهال الذي خاصمه طوماس هوبز في خمسينيات ذات القرن، ولذلك نعتبر أنه من المفيد الإحالة على هذا النص الذي يفترضه تصور لوك للحالة الطبيعية، وإن كان قد أهمله.

وهو قد اعتبر ـ في المحاولة الأولى ـ أن القانون موجود، وأنه تعبير عن الأمر الإلهي، فمشيئة الرب تتجلى في هذا الأمر، وذلك لأن إرادته تسوس كل شيء، الموجودات الطبيعية كما في

---

(1) J. Locke, *Essais sur la Loi de Nature,* (ed bilingue latin-Français), Caen, 1986.

الموجودات الإنسانية، وإذا كنا نقبل دونما حرج أن الطبيعة تخضع لقوانين، فما الذي يمنع الإنسان من أن يكون خاضعًا بدوره لقوانين أخرى؟ وما يؤكد كذلك وجود القانون الطبيعي هو خلافنا حوله أو حول طبيعته وحول الخير والشر، حول الفضيلة والرذيلة، وكيف ينبغي أن نميز على أساسه بين الفضيلة والرذيلة أو بين الخير والشر. فالناس حسب لوك يستطيعون بوعي أن يدركوا أن أعمالهم يمكن أن تمدح كما يمكن أن تذم، وذلك على أساس ما يفترضون أنه القانون الطبيعي؛ بل يعتبر أيضًا أن القانون الطبيعي هو ما يميز الإنسان عن غيره من الكائنات وما يسمح باعتباره مجتمعًا بشريًّا متحضرًا أو غير متحضر[1]؛ فالقانون الطبيعي موجود ونحن لا نفعل غير التعرف عليه، نحن لا نضعه بل نتعرف عليه. وهذا ما يجعل لوك يختلف عن كل تناول عقلاني للقانون الطبيعي، فالقانون الطبيعي موجود لأننا نميز بين الخير والشر، بين المذموم والممدوح من الأفعال، ولأننا نحترم التزاماتنا ولأننا نخضع لنظام ما في أفعالنا. ولكن مصدر هذا القانون الطبيعي ليس الفعل بل الإرادة الإلهية ونحن لا نعرفه بغير التجربة.

ويميز لوك في المحاولة الثانية بين أربعة أنواع من المعرفة: المعرفة النظرية والمعرفة السماعية والمعرفة الخبرية وأخيرًا المعرفة الناتجة عن وحي والهام. و يعتبر أن النوع الرابع لا يهم في تحديد كيفية معرفة القانون الطبيعي وذلك لأنه ليس في نطاق كل الناس بل هو خاص بالأنبياء والقديسين. ولذلك لا يهتم الفيلسوف بالنور ما فوق طبيعي، بل بالنور الطبيعي أي بما

(1) انظر المحاولة الثانية.



يستطيع الإنسان معرفته دون سند خارجي، ولذلك يستبعد أن تكون معرفة القانون الطبيعي فطرية ـ كما نجد ذلك عند الرواقيين للقديس أغسطينوس وكذلك ديكارت. ويرى لوك أن القانون الطبيعي ليس لوحًا منقوشًا في فطرتنا مثل ألواح موسى، ولا هو مثل المشعل الذي نستنير به فيما نفعل، فالقانون الطبيعي ليس نورًا في القلب ـ كما تقول المسيحية التقليدية ـ ولا هو فكرة فطرية ـ من نوع الأفكار الديكارتية، أو حتى من النوع الأفلاطوني المحرف حتى ـ كما لا يمكن أن نعرف القانون الطبيعي سمعيًا عن طريق التقليد والتراث، وذلك لأن المعرفة التراثية التقليدية معرفة اعتقاديه، وبالتالي احتمالية لا يقينية. ونحن نعرف القانون الطبيعي عن طريق الخبرة. إننا ندرك، في تجربة تمييزنا بين الخير والشر وفي احترامنا لالتزاماتنا، أن هناك مشرعًا ينظم الكون، وأننا نخضع لهذا المشرع ـ بشكل من الأشكال ـ عندما نحترم القانون الطبيعي، وعندما نحترم التزاماتنا تجاه الرب والآخرين وأنفسنا أيضًا. وهو ما يجعل لوك قريبًا جدًّا من القديس توما الأكويني، فكأنما هو يبرهن على وجود الرب عوض أن يبرهن على وجود القانون الطبيعي، وهو ما يعطي له بعدًا أخلاقيًا وتيولوجيًا في الوقت ذاته[1]؛ فالقانون الطبيعي يرتبط ارتباطًا وثيقًا بوجود الرب: الرب هو من خلقنا، وهو من يحيينا بسبل متعددة ـ من بينها القانون الطبيعي ـ . وإنما إرادة الرب تتجلى عبر إرادتنا نحن، عبر احترامنا لواجباتنا تجاهه وتجاه غيرنا وتجاه أنفسنا إراديًا، وبالتالي فإن القانون الطبيعي لا

(1) انظر جون دان.



يصدر عن العقل بل يصدر عن الرب، كما لا يعرف بالعقل بل بالتجربة؛ أما محتواه فليس قانونيًا أو سياسيًا بل تيولوجي وأخلاقي ولعله ملزم لأنه بالتحديد كذلك.

وأخيرًا يعتبر لوك أن الإلزام إنما ينتج عادة عن طاعة القانون، ولكن الإلزام هذا لا ينتج عن طاعة قوانين محددة خاصة ببلاد دون أخرى، بل إنه قانون عام يوجد عند كل الناس، أينما كانوا ومتى وجدوا شرط أن يكسبوا درجة دنيا من التحضر. فالقانون الطبيعي ـ بهذا المعنى ـ ملزم لأنه يعبر عن إرادة الرب، هذا من جهة المصدر، وهو ملزم لأن الناس يستطيعون المعرفة به، ثم إن الرب خالق الطبيعة والناس لم يفعلوا ذلك دون مراعاة الكون كله (أي وفق غائية ربانية)؛ والناس عندما يطيعون القانون الطبيعي إنما يسايرون هذا النظام الذي يجربونه في معرفتهم وفي فعلهم. إن القانون الطبيعي لا يمكن أن يكون ملزمًا بطريقة قسرية، بل هو ملزم بطريقة تكاد تكون إرادية، ونحن نطيع القانون لميل فينا لذلك، كما نطيعه لأنه متجانس مع غاياتنا، ويتماشى مع منافعنا ومصالحنا وذرائعنا. وهذا ما يجعل لوك يراوح بين نظرة موضوعية للقانون الطبيعي ترتبط بإرادة الرب، عودة للتراث الطوماوي، وبين نظرة ذاتية تربط القانون الطبيعي بميولات الأفراد؛ وهو ما بين الطابع الانتقالي لهذا النص رغم أن لوك في النصوص اللاحقة سيميل أكثر إلى الطابع الذاتي للقانون الطبيعي وذلك تماشيًا مع الفكر الجديد الذي يركز على الذات أكثر من التركيز على الموضوع.

إن طاعة القانون الطبيعي هي ما يجعل الحالة الطبيعية حالة حفاظ على الحرية والمساواة وعلى الملكية أيضًا، لأن هذه

الأخيرة ـ تمامًا مثل الحرية ـ سمة من سمات الحالة الطبيعية؛ بل إن حق البقاء والحفاظ على الذات لا يمكن إلَّا وأن يتفق وحق الملكية، فلا يمكن أن نحافظ على ذواتنا ما لم نكن مالكين لأجسامنا وأشخاصنا، ولما يمكن به أن نحافظ على وجودنا «من مأكل ومشرب وما شابه ذلك»[1]. ويعتبر لوك أن حق الملكية ذاته قد أعطي للناس منذ آدم ومنذ نوح، كما جاء ذلك في الكتاب المقدس، مما يسوغ اعتبار حق الملكية مقدسًا، وحتى وإن لم نقبل هذا الدليل فإننا بحسب لوك يمكن أن نتبين بالدراسة النظرية كيف اكتسب الناس هذا الحق مما يجعله على الأقل مشروعًا. فقد كانت الأرض في البدء ملكًا مشتركًا بين البشر في حين كان كل فرد دائمًا «يملك شخصه». ويملك بالتالي ما ينتج عن شخصه أي عن عمله، فملكية الذات معطى عقلي في حين أن تملك الخيرات معطى تاريخي، يقول لوك: «إن كل ما ينتزعه الفرد من الطبيعة يختلط به جهده وينضاف إليه شيء من ذاته فيصبح إذن ملكًا له»[2]. فالعمل يغير حال الأشياء الطبيعية وبالتالي يحولها من وضع مشترك بين الناس إلى وضع خاص بفرد أي دون غيره، لأن العمل يبدل حق الآخرين باستثناء ذلك الذي قام بالجهد، يقول لوك: «فهذا العمل هو ملك العامل الذي لا ينازع فيه، فلا حق لغيره أن يطالب بما اختلط به متى اختلط به»[3]. والعمل يغير الأشياء الطبيعية لأنه يشكلها من جديد فتحول من أشياء طبيعية إلى

---

(1) المصدر نفسه، ق 24.

(2) المصدر نفسه، الفقرة 26.

(3) المصدر نفسه، الفقرة 26.



أشياء اصطناعية يختلط بها جهد العامل بمادة العمل فتصبح ملكًا لمن حولها، وبالتالي لا حق لغيره فيها: وهو ما يجعل لوك يعارض بشدة علاقات العمل الإقطاعية:

«وهذا القانون العقلي نفسه يجعل الظبي الذي يصطاده أحد الهنود ملكًا له، إذ يقضي هذا القانون بأن يصبح الشيء ملكًا لمن يضفي عليه جهدًا منه، مع أنه كان في حق مشاع للجميع، وما تزال تلك حال الشعوب التي تعد بين الأمم المتمدنة التي وضعت القوانين لحماية الملكية مرارًا وتكرارًا فإن هذا القانون الطبيعي الأصلي ما زال أساس القوانين الوضعية الخاصة بتحديد ابتداء الملكية الفردية»[1].

وذلك ما يعني أن الملكية الفردية ترتبط ـ باعتبارها مما يحافظ على الذات ـ بالقانون الطبيعي: وإذا اعتبرنا أن القانون الطبيعي يعني بالضرورة الواجب نحو الذات والواجب تجاه الآخرين وتجاه الرب، فلا يمكن إلَّا أن تكون الملكية جزءًا من القانون الطبيعي، وهو ما قد أشار إليه لوك منذ بداية المقالة الثانية قائلًا:

«إننا لكي ندرك طبيعة السلطة السياسية إدراكًا صحيحًا، ونستنبطها من مصدرها الأصلي، ينبغي لنا أن نفحص عن الوضع القديم الذي نجد البشر عليه وهو وضع من الحرية التامة في القيام بأعمالهم والتصرف في أملاكهم وقدراتهم كما يرتأون ضمن قانون الطبيعة وحده، دون أن يحتاجوا إلى إذن أحد أو يتقيدوا بمشيئة أي إنسان»[2].

(1) المصدر نفسه، الفقرة 29.

(2) المصدر نفسه، الفقرة الرابعة.



وبالتالي فالارتباط بين الملكية والحرية والقانون الطبيعي ارتباط وثيق؛ بل إن مفهوم الملكية ليس مفهومًا اقتصاديًّا ضيقًا، كما يبدو لأول وهلة، فكلمة «ملك» أو «خاص» تشمل في كتاب لوك الأعمال والأشياء المملوكة وشخص المالك الاقتصادي. فالملكية هنا مفهوم حقوقي وأخلاقي إلى جانب معناها الاقتصادي. وهذه المسألة كانت موضوعًا لإحدى أهم القراءات التي قام بها بعض الباحثين في القرن العشرين لجون لوك[1]، ونعني بذلك قراءة ماكفارسن[2] في كتابه: النظرية السياسية للفردانية المتملكة من هوبز إلى لوك، وقد ركز ماكفارسن في هذه القراءة على مسألة التملك إذ يعتبر أن هذه النظرية ترتبط بصعود المجتمع البرجوازي وترتبط بالتدقيق بالتراكم الذي كان في أصل ظهور نمط الإنتاج الرأسمالي، وهو يستفيد لتحليلها من الفصل الذي خصصه ماركس للتراكم البدائي في نهاية الكتاب الأول من رأس المال، وكذلك يعتبر ماكفارسن أن نظرية الملكية هامة جدًّا في بناء الديمقراطية الليبرالية وهذا ما يجعل الفرد حسب ماكفارسن فردًا متملكًا، أي أن التملك هو خاصة أنطولوجية للفرد وليست مجرد وضع حقوقي، وبذلك تكون الملكية حسب ماكفارسن أساس كل البناء السياسي للوك وهو يماهي في الواقع بين شيئين؛ الملكية، والحق الطبيعي وهذا ما يطرح عديد الإشكالات، فكأنما الحق الطبيعي لا وجود له حسب لوك إلَّا باعتباره ملكية. وهو ما

(1) C. B. Macperson, *The Political Theory of Possessive Indiviualism from Hobbes to Locke,* Oxford, 1962.

(2) المصدر نفسه.



سبق أن أشرنا إلى طابعه الاختزالي من جهة عدم إحاطته بكل جوانب معنى «الملك» عند لوك: فإذا كان لوك قد قدم في الفصل الخامس تصورًا للفرد يقوم على أساس الربط بين الفردية والتملك على نحو يقترب كثيرًا من المعنى الاقتصادي، فانه كذلك يجعل التملك يكاد يكون تحديدًا أنطولوجيًا للفرد، شأنه في ذلك شأن المساواة والحرية. وهو ما يسوغ في رأينا أنه قبل أن يحدد بنية الدولة في الفصول 7 ـ 8 ـ 9 ـ ينهي البحث في أسس الدولة بالنظر في مسألة السلطة الأبوية، وهي مسألة ناتجة قيمة في تحديد فهم لوك للفرد هذا أولًا، وستكون مسألة ذات قيمة في نقض لوك لكل نزعة استبدادية تبرر نفسها تبريرًا أبويًا، كما سيظهر ذلك في الفصل الخامس عشر.

ت ـ ويحدد لوك في الفصول 7 ـ 10 من **المقالة الثانية في الحكم المدني** بنية الدولة بتعريفها وتحديد كيفية نشوئها وتحديد أهدافها أو غايتها وأخيرًا بالوقوف عند شكلها، من خلال فهم تعاقدي، حقوقي وقانوني وأخلاقي في الوقت ذاته، وهذا ما يظهر بوضوح منذ الفصل السابع، إلى حد أن مسألة التعاقد لا تكون مركزية في فهم لوك للمجتمع السياسي فحسب، بل أكثر من ذلك تتعلق بالعلاقة ضمن الأسرة، والعلاقة بين السادة العبيد قبل تناول علاقة الحاكم بالمحكومين.

ويمكن أن يجمل تناول لوك للسلطة الأبوية بالقول بأن المسألة عنده في الأساس هي مسألة حقوق أي أنه لا ينظر إلى العلاقة بين الآباء والأبناء نظرة دينية تقليدية، بل يعتبر في الفصل السادس السلطة الأبوية مؤقتة، ترتبط بفترة القصور، وعندئذ لا تكون سلطة الوالدين حقًّا لهما فحسب، بل واجب عليهما، فهما

من يستطيع تعريف الأبناء بالقانون الطبيعي، باعتبار أن العقل ذاته يتكون شيئًا فشيئًا، فتتكون المعرفة بالقانون الطبيعي تدريجيًّا؛ وبالتالي يتدرج الفرد نحو الحرية المدنية تدريجيًّا، ولا يبلغها إلَّا عند سن الرشد، عندما يصبح خاضعًا لأحكام القانون المدني. وإن الخضوع لسلطة الوالدين لا يتنافى - تبعًا لذلك - والحرية الطبيعية، باعتبار أن الأساس واحد - نعني القانون الطبيعي الذي يفسر سلطة الوالدين للحفاظ على الأبناء: فكأنما الأبوان هما من يدخل الطفل في الحالة الطبيعية قسرًا، ليخرج منها فيما بعد بإرادته، عندما تعلو عنده القدرة على التصرف في الحكم وذلك اعتمادًا على العقل واحتراما للقانون. انما فهم لوك للسلطة الأبوية حديث، ولذلك فهو يحدها في الزمان حكمًا، هي تنتهي بانتهاء القصور، كما يحدها وظيفيًّا[1] عندما يذهب إلى أن هذه السلطة تنتفي إذا لم يقم الأب بواجباته تجاه الأبناء، وأكثر من ذلك ليست هذه العلاقة مرتبطة ضرورة بالعلاقة والقرابة الدموية[2]. والشيء نفسه يقال عما يمارس من العقاب، لأن وظيفته محض تربوية، وبالتالي فهو ينتفي عندما تنتفي سلطة الأب، أي عندما يصبح الأفراد تحت حكم القانون المدني، الذي لا يعني انتفاء القانون الطبيعي بل يعني انحصار أثره ضمن الدائرة الأخلاقية (احترام الوالدين في هذه الحال) في حين يخضع الأفراد للقانون المدني في الدائرة العمومية بصفتهم مواطنين.

ويعتبر فيلسوفنا تبعًا لذلك أن العلاقة الزوجية ذاتها علاقة تعاقدية الهدف منها الحفاظ على النوع البشري، وبذلك تدوم بدوام

(1) المصدر نفسه، الفقرة 65.

(2) قارن مع ما في الكتاب الأول من السياسة، وهو بيِّن في القسم 2 فصل 22.



هذا الهدف وإذا لم يعد يقصد بها هذا الهدف فيمكن فكها، وهو ما يطرحه لوك باعتباره شيئًا طبيعيًا. وهو يعتبر كذلك أنه من الطبيعي جدًا أن يكون لأحد الزوجين سلطة القرار في هذا المجتمع الصغير ـ وهو الرجل أولًا، ولكنه يمكن كذلك أن تكون المرأة، وذلك حسب ما ينص عليه التعاقد الأول. وهذا ما يمكن لوك من بناء تصور حديث للأسرة وهو يفصل بينه وبين التصور السياسي.

ومن البين أن المدار الحقيقي لبحث لوك في هذا المقام ليس بيداغوجيًا بل سياسيًا وهو استكمال نقضها لتصور روبرت فيلمر البطرياركي للسلطة السياسية: إن سلطة الأب لا تبرر حسب لوك أن ننزلق كما يفعل فيلمر من السلطة المدنية ـ الطبيعية للأب إلى السلطة السياسية، والسلطة الأبوية ليست البتة نموذجًا للسلطة السياسية، وليس الحاكم السياسي بمثابة الأب بالنسبة للمجتمع، وذلك لأنه إذا كانت طاعة الأبناء للأب طبيعية فإن طاعة المحكومين للحاكم نتيجة اتفاق، أي أنها اصطناعية، وهذا ما يمكن لوك من رفض فكرتين: فكرة تبعية الفرد وولائه وخضوعه للعائلة. وفكرة أبوية الحاكم وهو ما يبين حداثته، وهذا ما يظهر بوضوح أشد في فهم لوك لبنية الدولة وكيفية اشتغالها.

أما المستوى الثاني لطرح ذات التصور التعاقدي، فيتعلق بالعلاقة بين الأسياد والخدم ويعتبر لوك هنا أن الناس أحرار وبالتالي فإن السيد لا يمكن إلّا أن يحترم حرية خادمه فهو ليس عبدًا بل هو خادم بمعنى أنه أجير، فالرجل الحر قد يصبح خادمًا لرجل حر آخر إذا باعه بعض الخدمات لمدة من الزمن، أو تعهد بتأديتها لقاء الأجر الذي يتفق عليه منذ البداية. وهذا الأجير ليس عبدًا بل خادمًا لأنه لم يفقد حريته، ولأن سلطة السيد عليه

مؤقتة[1]: وبالتالي فهنا أيضًا لا تكون السلطة أبدية، ما يضع علاقة السيد بالخادم ذاتها تحت طائلة المجتمع السياسي لا تحت طائلة تدبير المنزل كما كان الأمر عند أرسطو ـ كما هو معلوم ـ[2].

ويقدم لوك في الفصل 10 تصوره لشكل الدولة وذلك بتحديد صورتها، وهو ما يدفعه إلى الخوض في بعض التدقيقات الاصطلاحية الأساسية، القصد منها ـ كما سيظهر لاحقًا ـ هو بالأساس الفصل بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني: فالدولة تفترض مجتمعًا منظمًا، والتشديد على التنظيم، لا يعني أنه يفضل شكلًا من أشكال الحكم على آخر، بل يعني أساسًا أن النظام شرط أولي وضروري لا يمكن دونه الكلام عن مجتمع مدني أو سياسي[3]. فالمجتمع المنظم ـ أو حسب العبارة الإنكليزية ـ «كومنوالث»[4] التي وضعها لوك مقابل الكلمة اللاتينية «حاضرة أو مدينة»[5] ويقصد بها المجتمع البشري المنظم والمستقل الذي لا يخضع لمجتمع يتجاوزه، أي في لغة معاصرة: السيد الذي له السيادة العليا لا سيادة تابعة، وهو ما يجده لوك في لفظة «جماعة»[6]، ولذلك يعتبر الفيلسوف أن الدولة بمعنى الكومنولث تتجاوز المدنية بالمعنى الإغريقي المذكور.

ونحن في الواقع أمام الشكل الحديث الاجتماعي السياسي،

(1) المصدر نفسه، الفقرة 25.
(2) المصدر نفسه، الفقرة 87.
(3) المصدر نفسه، الفقرتين 132-133.
(4) «Commonwealth».
(5) «Civitas».
(6) «Community».



ألا وهو شكل الدولة الأمة الذي يجعل لكل أمة الدولة الخاصة بها حكمًا، خلافًا لشكل النظام الإمبراطوري القديم الوسيط الذي كان يجمع أممًا كثيرة تحت سلطان دولة واحدة، كما هو شكل المدينة الدولة عند اليونان وغيرهم. وإنما موضوع التفكير السياسي الحديث هو بالذات هذه المدينة ـ الأمة وهو ما يتجلى بوضوح في **المقالة الثانية في الحكم المدني** التي يقدمها لوك، عندما يعتبر في الفصل التاسع أن الانتظام في الدولة لم يأت هدفه بل إن غرضه الأساسي هو الحفاظ على الحياة والحرية والثروة ـ أي الملكية بالمعنى العام[1]: فالناس قد اجتمعوا مدنيًّا وقبلوا التخلي عن الحرية الطبيعي وسعوا راضين للانضمام إلى المجتمع مع من يجدوا فيه أو يجدوا رغبة في ذلك من أجل الحفاظ على حياتهم، حرياتهم وأملاكهم، وهو ما أطلقوا عليه اسم الملكية العامة؛ فكأنما الملكية هنا تعني الحق الطبيعي فالدولة توجد نظرًا لأن الحفاظ على الحق الطبيعي في الحالة الطبيعية المتأزمة ـ أي التي قد تتحول إلى حالة حرب ـ لم يعد ممكنًا: «فالغرض الأول من اتحاد الناس في دولة ومن رضوخهم لسلطة حكومة هي الحفاظ على أملاكهم»[2].

واذا كان جون لوك يعتبر الملكية ـ خلافًا لهوبز ـ موجودة في الحالة الطبيعة، ولكن المشكل في رأيه هو أنها قابلة للاضمحلال في حالة الحرب؛ وبالتالي فلما كانت مواصلة الحالة الطبيعة مقدرة بالضرورة، فإنه ينبغي تفادي حالة الحرب وتأسيس مجتمع مدني،

(1) المصدر نفسه، الفقرة 123.

(2) المصدر نفسه، فقرة 124.



وهذا ما يمكن لوك من تحديد الدولة باعتبارها: «حيث يؤلف عدد من الناس جماعة واحدة وحيث يتخلى كل منهم عن سلطته لتنفيذ الحق الطبيعي الذي يخصه ويتنازل عن هذه السلطة للمجتمع. يتكون حينذاك فقط مجتمع سياسي أو مدني»[1]. وهو ما يعني ـ تمامًا مثلما هو الأمر عند هوبز ـ أن الدولة اصطناعية وليست البتة طبيعية، وهذا ما يخصص له لوك الفصل 8 الخاص بتكون المجتمعات السياسية، فالناس بفضل حريتهم ومساواتهم واستقلالهم لا يخضعون بالقسر بعضهم إلى بعض بصفة دائمة، مما يعني أن الاتفاق والاعتراف أساسيان لديمومة المجتمع السياسي، وقبل ذلك شرط تكون الدولة ذاتها:

«لما كان الناس أحرارًا بالطبع ومتساوين ومستقلين، فإنه من المحال تحويل أي إنسان عن هذا الوضع وإكراهه على الخضوع لسلطة إنسان آخر من دون موافقة التي يعرب عنها بالاتفاق مع أقرانه على تأليف جماعة واحدة والانضمام إليها، كي يتسنى لهم أن يعيشوا معًا عيشًا رخيًا آمنًا ومسالمًا وأن يتمتعوا بأموالهم وأن يؤمنوا شر الغرباء»[2].

وهذا هو الفرض الأساسي من نشوء أو تكوين الدولة، فالدولة توحيد للأفراد للعيش لا بمقتضى قانون العقل الطبيعي ـ كما في حالة الطبيعة ـ بل بمعنى أن يصبح الشتات هيئة واحدة تسمى فيما بعد شعبًا. فرب التوحيد لا يحصل دون مركزية، وبالتالي فلا بد من هذه الهيئة الواحدة من مركزة قوتها أي

(1) المصدر نفسه، الفقرة 89.

(2) المصدر نفسه، الفقرة 95.



سيادتها أو سلطتها. وهذه المركزة لا بد أن تنتج عن موافقة الأفراد لا عن إرغامهم، فسلطة الدولة وصلاحياتها مفعول من مفاعيل موافقة الأفراد: «فعندما يؤلف عدد من الناس جماعة واحدة، فموافقة كل منهم تلك الجماعة تصبح هيئة واحدة لها صلاحية التصرف كهيئة واحدة، أي كما تختار الأكثرية وتقرر»[1]: فالاتفاق والموافقة والانضمام والقبول بقرار الأغلبية هي مظاهر التعاضد الذي ينتج الدولة. وهكذا فكل فرد إنما يلتزم بالتعاقد مع الآخرين على تأليف هيئة سياسية واحدة في ظل حكومة واحدة بالخضوع لقرارات الأكثرية والتقيد بها أمام كل فرد من أفراد تلك الهيئة[2]. وهو ما يعني تحول الحرية الطبيعية التي لا تخضع إلّا للعقل وللقوانين الطبيعة، إلى حرية مدنية تخضع للدولة وللقوانين المدنية: «ولذلك فكل من يطلّق الحالة الطبيعة ليندمج في جماعةٍ ما، يتوجب عليه أن يتنازل عن السلطة اللازمة لتحقيق الأغراض التي تألف المجتمع من أجلها «الأكثرية تلك الجماعة ما لم يتفق صراحة على تقليدها لعدد يربو على الأكثرية»[3]. وهذا ما يحدد معنى العقد الاجتماعي بأنه عقد ناتج عن إرادة الجميع ستكون أفعال الهيئة التي تنتج عنه ناتجة عن إرادة الأكثرية:

«وهكذا إنما ينشئ المجتمع السياسي ويكونه، إنما هو إلّا اتفاق فئة من الناس بين الأحرار والذين يؤلفون أكثرية عن

(1) المصدر نفسه، الفقرة 96.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، فقرة 99 .



الاتحاد وتأليف مثلًا هذا المجتمع، وعلى هذا الوجه فقد تكونت وتتكون كل حكومة مشروعة في العالم»[1]. فالمشروعية لا تنتج عن القوة كما لا تنتج عن الحق الإلهي، كما لا تنتج عن السلطة الأبوية، بل تنتج عن «**الاتفاق**» (أهم كلمة عند لوك)، وإذا ما وجدت دولة لا تقوم على هذه الأسس فهي في رأي لوك غير مشروعة، ولذلك يقدم لوك ردودًا على كل الاعتراضات التي يمكن أن توجه إلى هذا التصور لنشوء الدول ومشروعياتها[2].

إن التصور الذي يقدمه لوك لبنية الدولة يجعلها جهازًا (مؤسسة) له نمط اشتغاله أي له بنية مترابطة العناصر لها وظائف محددة، تحافظ على وجودها إذا ما قامت بهذه الوظائف، وإن هي لم تحترمها حدثت أزمتها أي هددها الانقراض. وهذا التصور للدولة ناتج عن الفهم الاصطناعي لها أي نتيجة رفض أن يكون الإنسان مدنيًا بالطبع تمامًا مثلما قدم طوماس هوبز في مقدمة لويثان عندما جعل الدولة إنسانًا اصطناعيًا يرتبط بقاؤه بقيامه بوظائفه، وهو ذات ما يوضحه لوك في الفصل 9 من المقالة الثانية، فالأكثرية قد اتفقوا على إنشاء جسم سياسي واحد وفق نوع من عقد التوحيد يخضعهم لسلطة مركزية واحدة وفق عقد تفويض، ويخضع الجميع لقاعدة الأغلبية وفق قواعد الاتفاق الأصلي الذي أنتج به الناس الجسم السياسي «للحفاظ على حياتهم وحريتهم وممتلكاتهم التي يطلق عليها لوك اسم الملكية أي على نحو من الأنحاء الحق الطبيعي»[3].

---

(1) المصدر نفسه، الفقرة 99.

(2) المصدر نفسه، الفقرات من 100 إلى 120.

(3) المصدر نفسه، الفقرة 123.



ويشدد جون لوك على أن الدولة وحدها تستطيع أن تحافظ على هذا الحق وذلك اعتمادًا على الحجج التالية:

1 ـ لأن القانون الطبيعي رغم عموميته فإنه لا يحظى بالقبول العملي العام إذ أن تضاربه في بعض الأحيان مع المصالح الفردية يجعله لا يحظى بالاعتراف إلَّا بالتعرض إلى حالات خاصة. فالقانون الطبيعي لا يكفي لضمان السلم عند الأفراد.

2 ـ في الحالة الطبيعية لا يوجد قاض أو حاكم ينفذ القانون الطبيعي، وبالتالي يكون كل فرد ـ في الوقت ذاته ـ القاضي والمتقاضي، الأمر الذي يجعل الفصل بين المقاضاة والانتقام غير واضح. وهذا زيادة على أن أنانية الأفراد تجعلهم يغالون فيما يخصهم وفيما يعنيهم من مسائل، ويتسمون بالتساهل، إن لم نقل باللامبالاة في ما يخص مشاغل الآخرين.

3 ـ إن حالة الطبيعية لا توجد فيها قوة غير قوة الأفراد، ولذلك فإن الضرر الذي يقع لا يتم إصلاحه نظرًا لأن المعتدي لا يتراجع عن اعتدائه خوفًا على نفسه؛ وبالتالي فالحالة الطبيعية لا نستطيع فيها الحفاظ على حياتنا وحريتنا وثرواتنا، لغياب قانون ملزم إلزامًا ماديًا وغياب قاض غير متحيّز للحكم في الخلافات، وغياب قوة عامة تجعل القانون صالحًا وحكم القاضي نافذًا. وهذا ما يجعل الحالة الطبيعية، رغم ما يبدو عليها من سمة الحرية، فإنها غير دائمة؛ وهو ما يجعل الأفراد ـ سعيًا للحفاظ على ملكيتهم ـ يتنازلون عن سلطتهم الفردية لشخص أو هيئة تُختار لذلك، وتستعمل هذه السلطة وفق قواعد

يتفق عليها منذ البداية: وهكذا تنشأ السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية: ومن هنا نستنتج أن الحالة الطبيعية إنما هي تحديدًا حالة غياب السلطة التشريعية والتنفيذية.

وعندما يتخلى كل فرد عن سلطته الخاصة التي يتمتع بها في الحالة الطبيعية فإنه يتخلى عن قدرته في نطاق ما يسمح به القانون الطبيعي، ويتخلى عن سلطة قدرته العقلية والفيزيائية، ويتخلى عن سلطته في معاقبة الجرائم التي ترتكب ضد القانون الطبيعي: أي يتخلى أولًا عن حقه الطبيعي في أن يفعل ما يراه صالحًا للحفاظ على حياته وعلى نفسه وعلى بقية الناس، وأن يتخلى ثانيًا عن حقه الطبيعي في العقاب؛ وهو ما ينشئ سلطة تشريعية تحدد ما يفعل وما يمنع، وسلطة تنفيذية تجعل ذلك التحديد ملزمًا، وما لا وجود له إلَّا عند وجود مجتمع سياسي يتنازل له الفرد عن حريته الطبيعية «في تدبير شؤونه الخاصة بما يتطلب خير المجتمع ورخاءه وسلامته وهو أمر ليس ضروريًا فقط، بل وعادل كذلك، نظرًا لأن كل الأفراد الآخرين في المجتمع يفعلون نفس الشيء»[1].

وهكذا فإن سلطة الدولة لا يمكن إلَّا أن تحفظ الملكية بالقانون وبالقضاء وبالقوة، وأن تلتزم بذلك، لأن هدفها ليس سوى «سلامة الناس وأمنهم وخيرهم العام»[2]. ولكن هذا ما لا يمكن أن يكون متجانسًا مع الحرية إلَّا بتعميق استبعاد السلطة الإطلاقية، وهو ما يتجلى في طبيعة العلاقة بين السلطات، وهو

(1) المصدر نفسه، ق 130.

(2) المصدر نفسه، ق 131.



ما يحلله جون لوك في الفصول من 11 ـ 14، أي ما يمكن أن نسميه حق الحاكم. فبعد ما رأينا من تحديد لبنية الدولة في الفصل العاشر يقدم لوك تحديد السلطة التشريعية في الفصل11 ولعلاقتها بالسلطة التنفيذية والاتحادية في الفصل 12، ولنظام السلطات في الفصل 15، ثم هو يتوقف عند ما يمكن أن نسميه: الصلاحية الخاصة، أو النفوذ الخاص الذي قد يتمتع به حاكم من الحكام في الفصل 15.

1 ـ إن تصور لوك للدولة مركزه السلطة التشريعية، وبيانه أنها ـ كما رأينا عند الكلام عن الاتفاق أو العقد ـ تهيمن فيها السلطة التشريعية على بقية السلطات: وذلك نظرًا لأن الدولة التي تنتج عن الاتفاق إنما هي دولة قانون أو دولة حق، ولأنه لما كان التشريع من مشمولات هذه السلطة، فإن تحديد أو إنشاء السلطة التشريعية يمثل أساس كل مجتمع منظم، كما هي شرط الحفاظ على ذلك النظام، ولأنها من يسن القوانين التي تحقق الهدف المنشود من إنشاء المجتمع المدني، أي تحقيق السلامة والأمن، والتي تحافظ على الحياة والحرية والملكية: وهذه السلطة بالتالي مبدأ تكوين المجتمع ومبدأ الحفاظ عليه[1].

ولا تقبل السلطة التشريعية التعديل بصفة تحكمية، أي حسب نزوات الحاكم وأهوائه ـ كما في الاستبداد ـ، فليس لأي حاكم أن يعدل السلطة التشريعية إلَّا إذا طلب المجتمع ذلك بصفة مباشرة أو بصفة غير مباشرة، مما يعني أن السلطة التشريعية غير قابلة للتبديل، لأنها ـ حكمًا ـ تحافظ على المجتمع وتحقق

(1) المصدر نفسه، الفقرة 134.



غايته، وهو ما يعني أن تحويلها ينبغي أن يكون على الدوام لفائدة هذه الغايات. والطاعة هي ـ تبعًا لذلك ـ ما يربط علاقة المجتمع بالسلطة التنفيذية، ولكنها الطاعة التي توجب الإلزام القانوني، لا أهواء الأفراد أو أهواء الحكام؛ فالمجتمع بالاتفاق يرضى بالقانون، وبالاتفاق يطيع القانون، وذلك لأن القانون يهدف إلى الحفاظ على المجتمع بالذات، مما يعني أن السيادة العليا للسلطة التشريعية التي لا تتبع سلطة أخرى، لأنها إذا تبعت سلطة أخرى انتفت عنها سلطة السيادة[1]. ولا يهم شكل هذه السلطة سواء كانت في يد فرد واحد أو في يد مجلس، سواء كانت دائمة الانعقاد أو تنعقد دوريًّا، لإنها في كل الحالات لا يمكن أن تكون البتة تحكمية واستبدادية[2]: هي سلطة أنتجها المجتمع عندما خرج من الحالة الطبيعية وأنتجها لتفادي حالة الحرب؛ والأفراد باتفاقهم قد تنازلوا عن سلطاتهم الفردية للحفاظ على السلطة الجماعية، لا للخضوع لسلطة مطلقة طاغية مستبدة، بل للحفاظ على الحياة والحرية والملكية بصفة عامة ـ بقطع النظر عن الفروقات الطبيعة ـ وبصفة دائمة ـ أي يضمها قانون وضعي لا مجرد قانون طبيعي لا يصمد أمام الأنانية الفردية. فمدى السلطة التشريعية هو الحفاظ على الخير العام (الأمن والسلام والحياة والحرية والملكية): «إن السلطة في أقصى ما تصل إليه محدودة بالخير العام للمجتمع، فهي سلطة ليس آخر هدف لها سوى المحافظة على الرعايا. ومن ثمة لا

(1) المصدر نفسه، (انظر الفقرة 137).

(2) المصدر نفسه، (135).



يمكن أن يكون لها حق في القضاء عليهم أو في استعبادهم أو العمل على تفقيرهم»[1].

وذلك ما يعني أن القانون الطبيعي لا يختفي في الحالة المدنية ولكنه يصبح أكثر نجاعة لارتباطه بالقانون الوضعي تحديدًا. فاذا كان القانون الطبيعي يقوم أساسًا عل مبدأ الحفاظ على الحق الطبيعي في الحياة وفي الحرية وفي الملكية، فإنه يصبح أكثر إلزامًا عندما يتجسم في القانون الوضعي: قانون الطبيعة هو الأساس الذي يقوم عليه القانون الوضعي، ولذلك فإن كل قاعدة تناقض القانون الطبيعي إنما هي «غير سليمة وغير مشروعة»[2].

ولا يمكن إلّا أن تلتزم السلطة التشريعية بقوانين واضحة، هي مقياس العدالة، وهي واضحة بمعنى أنها دائمة وكلية وعمومية؛ مما يعني أن تكون القوانين معروفة، سنتها سلطة معروفة، ويحكم بها قضاة معروفون، ويسهر على تنفيذها وعلى احترامها منفذون معروفون، وبالتالي فإن الطاعة تفترض تلك العمومية وتستلزم الإلزام. وبالتالي فلا بد من وجود جهاز قسري، حتى يمكن للطاعة المعنوية أن تصبح طاعة مادية ولا تظل مجرد طاعة معنوية.

«للحفاظ على المجتمع يتنازل الناس عن كل سلطات الطبيعة للمجتمع الذي يدخلون فيه، ويضع المجتمع السلطة التشريعية في أيدي من يراه مناسبًا لهذه المهمة حتى يحكم

(1) المصدر نفسه، فقرة 135.

(2) المصدر نفسه، (135).



بواسطة قوانين معلن عنها، وإلَّا ظل سلام الناس وهدؤهم وما يخصهم في نفس الوضع السالف الذي كان عليه في حالة الطبيعة[1].

وإن هذا التأسيس للسلطة التشريعية لا بد أن يصحبه تأسيس لسلطة تنفيذية، أي لا بد من أن يوجد من الناس من يسلح، حتى يسيطر على الذين قد يخرقون الاتفاق، مع وجوب أن يكون استعمال السلاح خاضعًا للقانون، باعتبار أن استعمال السلاح خارج دائرة القانون يؤدي ـ كما تعلم التجربة ـ إلى الطغيان[2].

ولما كانت السلطة التشريعية السلطة العليا فما يمكن أن نسميه سلطة قضائية جزء من السلطة التشريعية[3]، كما أن السلطة التنفيذية خاضعة لها وهي ليست لها البتة تحكم لا في الحياة ولا في الحرية ولا الملكية[4]، وليس لهذه السلطة أن تصادر أملاك الرعايا إلَّا إذا كان ذلك عن طريق القانون أو في صورة العقاب، هي تستطيع أن تأخذ جزءًا من ممتلكات الرعايا بنظام، نعني عن طريق القوانين، على شكل الضرائب التي توجه إلى الخير العام[5]، إما لتهيئة الدولة، وإما لتمويل الأدوات التي تدافع بها السلطة التنفيذية عن وجود المجتمع، وهو ما ينافي كل تشريع المصادرات الذي كان يسود القيم الوسطى[6].

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ف (137).

(3) قارن مع مونتسكيو في روح القوانين.

(4) لوك، المصدر نفسه، الفقرة (35-37).

(5) المصدر نفسه، (139).

(6) المصدر نفسه، (140).

وأخيرًا فإن السلطة المكونة (التشريعية) ليس لها الحق في أن تنقل السلطة التي عهدت إليها هيئة أخرى لأنه ليس لها أن تتصرف فيما ليس ملكًا لها. إنما التشريع حق يملكه المجتمع عهد به إلى السلطة التي كونها وليس لهذه السلطة الأخيرة أن تتصرف كما يحلو لها فيما عهد به إليها. وهو ما يحصر صلاحيات السلطة التشريعية حسب لوك فيما يلي:

أولاً: لا يمكن لها أن تحكم إلَّا بقوانين عامة مقررة وعمومية.

ثانيًا: تهدف هذه القوانين إلى خير الشعب.

ثالثًا: ليس للسلطة التشريعية أن تأخذ من ممتلكات الناس إلَّا ما يوافقون عليه أي بالقوانين.

رابعًا: ليس للسلطة التشريعية أن تعهد بحق التشريع لسلطة أخرى غير تلك التي حققها الاتفاق أي وافق عليها الشعب باعتباره السلطة المكونة(1).

خامسًا: «إن السلطة التشريعية هي التي لها الحق في تحديد كيفية استعمال قوة المجتمع للمحافظة عليه وعلى أعضائه»(2). وإذا كانت السلطة التشريعية تضع القوانين فإنها توكل مهام تنفيذها للسلطة التنفيذية. ويضيف لوك إلى السلطة التشريعية والتنفيذية سلطة أخرى لا تتعلق بتصريف شؤون المجتمع الداخلية، بل بتحديد علاقاته بمجتمعات أخرى ويسميها لوك سلطة اتحادية، تبرم المعاهدات التي تهم شؤون الحرب والسلم.

(1) المصدر نفسه، (142).

(2) المصدر نفسه، فقرة 143.



وإذا كانت السلطة التنفيذية تنفذ القوانين الداخلية، فإن السلطة الاتحادية تهتم بتطبيق المعاهدات والاتفاقات الخارجية، أي تهتم بما يمكن أن نسميه القانون الدولي رغم أن لوك لا يتكلم عن هذا القانون بوضوح.

إن السلطات المذكورة هي ما يمكن أن نسميه مفهوم السيادة عند لوك أي السلطة العليا وهو ما يوضحه لوك جيدًا في الفصل (13)، فالسلطة العليا تحافظ على المجتمع: «فإن الشعب تبقى عنده سلطة عليا في إزالة المشرع أو تغييره عندما يرى أن هذا المشرع يعمل ضد الأمانة الموكولة إليه»[1]. وذلك لأن الشعب هو مصدر السلطة، وهو يظل دائمًا مالكًا لهذه السلطة يعهد بها لحين قد يطول وقد يقصر، ويسترجعها عندما يرى أن السلطة التشريعية لم تعد أهلًا للسلطة. وهكذا يحتفظ المجتمع دائمًا بسلطة عليا لإنقاذ نفسه من محاولات أي شخص ومؤامراته حتى وإن كان من بين مشرعيه في أي وقت يصل «الغباء أو الشر وإن حبك المؤامرات وتنفيذها ضد حريات الرعايا وممتلكاتهم»[2].

وهذا ما عنى أن هناك نوعان من السلطة العليا: السلطة العليا المكوَّنة وهي السلطة التشريعية مصدر القوانين، وهناك السلطة العليا المكوِّنة، وهي الشعب مصدر الحق ومصدر المشروعية؛ والسلطة المكوِّنة لا تعمل إلَّا عندما تتعطل السلطة المكوَّنة، أي عندما ينحل الجهاز السياسي. ففي الحالة العادية، حالة السلم والاستقرار، يكون المشرع دائمًا السلطة التشريعية سواء كانت

---

(1) المصدر نفسه، ف 149.

(2) المصدر نفسه، ق 149.



دائمة الانعقاد أو تنعقد دوريًا، وإذا كانت السلطة التشريعية ليست دائمة الانعقاد فإن السلطة التنفيذية تكون لها أيضًا جزئيًا مهمة تشريعية، لكن تظل السلطة التشريعية مع ذلك المشرع الأعلى، لأن وظيفة السلطة التنفيذية الأساسية تنفيذ القوانين وتبقى بالتالي تابعة للسلطة التشريعية[1]. أما في حالات الأزمة فإن الشعب يستعيد وضعه في التشريع. ويفسر لوك كيفية تبعية السلطة التنفيذية للسلطة التشريعية ويعتبر أن الأولى إذا استعملت قوة المجتمع لمنع السلطة التشريعية من الانعقاد، فإنما هي تكون قد أعلنت الحرب على المجتمع، أو بالأحرى أعلنت الحرب على الشعب «الذي يصبح له الحق في هذه الحالة في إقامة هيئة تشريعية من جديد لممارسة سلطتها»[2]. والسلطة التنفيذية إنما تكون في هذه الحال قد خرجت من الحالة المدنية وأصبحت في حالة حرب، مما يعني أن السلطة المكونة تعيد تكوين سلطة مكونة جديدة. ولتفادي العودة إلى حالة الحرب ينبغي أن تكون دورية انعقاد الهيئة التشريعية مرنة لكن ينبغي في كل الحالات أن لا يعني الحق في دعوة السلطة التشريعية إلى الانعقاد من قبل السلطة التنفيذية أن هذه الأخيرة لها السيادة العليا.

وإذا كانت السلطة التشريعية السلطة العليا في المجتمع المنظم[3]، فإن «أمن الشعب هو القاعدة العليا» حسب الجملة الرومانية الشهيرة. وإذا راعت السلطة التنفيذية هذا الأمن، وإذا

---

(1) المصدر نفسه، (فقرة 150).

(2) المصدر نفسه، (فقرة).

(3) المصدر نفسه، (156).



راعته السلطة التشريعية يكون المجتمع مجتمعًا منظمًا تنظيمًا محكمًا، أما إذا لم تراع السلطة التنفيذية هذا الأمن، فإن السلطة التشريعية ينبغي أن تغير السلطة التنفيذية. أما إذا لم تحترم السلطة التشريعية ذاتها هذا الأمن فإن الشعب ينبغي أن يقيم سلطة تشريعية جديدة، تقيم بدورها سلطة تنفيذية جديدة: أي أنه اذا أصبحت السلطة التنفيذية خارج القانون، والسلطة التشريعية غير مشروعة فان الحق يعود إلى مالكيه الأصليين الذين يصبح عليهم أن يعيدوا إسناده إلى وكلاء جدد. غير أن هناك مشكلة أخرى يثيرها لوك في الفصل (14) هي ما يمكن أن نسميه الحق الاستثنائي أو الصلاحية الاستثنائية[1]؛ وهي مسألة ترتبط بالأساس بالتاريخ الإنكليزي مفادها: هل يمكن أن نهب حقًا استثنائيًا للسلطة التنفيذية؟ أي أن نترك لها هامشًا من الحرية تتصرف وفقه دون العودة الضرورية إلى السلطة التشريعية.

إن ممارسة السلطة السياسية، أي تنظيم الناس وتصريف شؤونهم عندما تكون السلطة التنفيذية منفصلة عن السلطة التشريعية، يقتضي أن تترك بعض الأمور لروية السلطة التنفيذية وفطنتها، وكل ذلك لخير المجتمع، فالمشرّع لا يستطيع ـ مهما كانت قدرته الاستشرافية ـ التنبؤ بكل ما يمكن أن يفيد المجتمع، وأن يكفل تحقيقه بواسطة القانون، مما يعني أن التشريع لا يستطيع أن يلم بكل ما هو مفيد. وبالتالي فإن للسلطة التنفيذية أن تتصرف لخير المجتمع في غياب القوانين، وذلك اعتمادًا على قانون الطبيعة ذاته، في انتظار التئام السلطة التشريعية للحسم في الأمر،

(1) المصدر نفسه، الفقرات (159-168).



بل أكثر من ذلك فإن من الأمور ما لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تضبطه في قانون، ولذلك: «فإنه من المناسب أن تترك القوانين نفسها أحيانا المجال أمام السلطة التنفيذية أو بالأحرى لذلك القانون الأساسي قانون الطبيعة أي وجوب المحافظة على جميع أعضاء المجتمع بقدر الإمكان»[1]. ويدخل في هذا الباب أن منفذ القوانين يستطيع أن يخفف من شدة القوانين، إن الحق الاستثنائي ليس البتة فتحًا للباب أمام الأسباب التي كانت وراء اندلاع الحرب الأهلية ما بين 1640 ـ 1648.

وهكذا فإن عقد التوحيد لا يمكن أن يتواصل دون عقد طاعة يعاضده رغم أن عقد التوحيد هو شرط عقد الطاعة ذاته، وبلغة أخرى السلطة المكونة تكون سلطة مكونة، ولكنها تصبح تابعة لها، والسلطة الأولى هي مصدرالسلطة الثانية ولكنها تخضع للسلطة الثانية، وذلك بواسطة الاتفاق ذاته: فالسلطة الأولى عندما تنشئ السلطة الثانية، تنشئ في الواقع السلطة التشريعية، وإذا لم تحترم السلطة المكوَّنة الحق الطبيعي للسلطة المكوَّنة ـ أي الحرية والحياة والملكية ـ وأصبحت تستعمل القوة، دون موجب قانوني، فانها تصبح غير مشروعة، ولأنه كما يقول لوك في عبارة شهيرة: «عندما ينتهي القانون يبدأ الطغيان»[2]، وبالتالي يعود الحاكم ذاته إلى الحالة الطبيعية وتستعيد السلطة المكوَّنة الحق الذي عهدت به للسلطة المكوَّنة، وذلك عبر ما يسميه لوك حق الممانعة، الذي اعتبرناه الجانب الرئيس الثاني

(1) المصدر نفسه، ف 159.

(2) المصدر نفسه، ف 202 .



ـ بعد التسامح ـ من جانبي التعديل اللوكي لليبرالية.

* * *

3 ـ بل ويمكن دون مبالغة القول إن كل كتاب **مقالتين في الحكم المدني** إنما يهدف إلى إرساء نظرية الممانعة التي يعرضها الفصلان الأخيران من الكتاب، لأنها الحل الثاني لكل الجانب السياسي من الأزمة العقدية والسياسية الإنكليزية والأوروبية.

ويعتبر جون لوك بوضوح أن الممانعة بل والثورة كذلك مشروعة وهو جوابه على سؤال «هل يجوز إذن عصيان أوامر الملك؟ وهل يجوز لأي امرئ كان التمرد عليه كلما أحس بإجحاف، حتى ولو تصور أنه لم يظفر بحقه؟»[1] ولكنه مع ذلك يميز على نحو دقيق بين الثورة التي تدفع القوة غير المشروعة وبين ممانعة الطغيان دون أن يؤدي ذلك إلى الفوضى ـ كما قد يزعم خصوم الحق في الممانعة، ولذلك يقدم فيلسوفنا في الفصل الثامن عشر كما في الفصل التاسع عشر ست حجج لدفع تلك الفكرة هي:

أ ـ «إنه لا يتمرد الناس إلّا عند الشعور بالظلم والإجحاف، وهم لا يطلبون الفوضى بل يطلبون الإنصاف «ولا ينبغي اعتبار القوة عدوانًا إلّا حيث لا تدع مجالًا لهذا اللجوء إلى القانون»[2].

ب ـ لا يمكن أن يثور أي كان إلّا عندما يصبح حقه الطبيعي في خطر[3].

---

(1) المصدر نفسه، ف 203.

(2) المصدر نفسه، ف 207.

(3) المصدر نفسه، ف 208.



ت ـ لا يلجأ الناس للتمرد إلَّا عندما يصبح الضرر عامًّا، أي يمس بمصالح الأكثرية، إن لم يكن مضرًّا بجميع أعضاء المجتمع[1].

ث ـ ولا يتمرد الناس إلَّا لأنهم يعتقدون أن قضيتهم عادلة، وذلك انطلاقًا من إيمانهم، ومن القانون الطبيعي الذي يتحكم في سلوكهم، وهم لا يعلمون[2].

ج ـ ولا يتمرد الناس لأتفه الأسباب، بل هم في أغلبهم محافظون، لا يثورون إلَّا لأن السبب يسوغ ذلك[3].

ح ـ ولذلك فالناس يقبلون بما هو معروف حتى عند التمرد، لأن المعروف ذاته إنما يشرعن الممانعة[4].

وإنما هذا الدفاع المباشر عن حق الممانعة ـ الذي هو دفاع غير مباشر عن الحق في الثورة ـ وهو ما سيفهمه اللاحقون من الثوريين الأمريكان بعد أقل من قرن، ثم الفرنسيين بعد قرن كامل، وما سيكون موضوع تفكير في تجربة نظرية أخرى هي التجربة الجمهورية التي نهل من أسلافها جون لوك ـ رغم ليبراليته، مما سيوسغ أن يكون متنه معينًا للتقليد الجمهوري اللاحق ـ وإن لم يعترف بذلك بيسر مؤرخو الليبرالية، الذين يواصلون اعتبار مؤلف **المقالتين في الحكم المدني**، ليبراليًّا نقيًّا[5].

---

(1) المصدر نفسه، ف 209.

(2) الموضع نفسه.

(3) المصدر نفسه، ف 210.

(4) المصدر نفسه، ف 233.

(5) John G. Pocock, «The Myth of John Locke and the obsession with Liberalism» in John G.Pocock and Richard Aschcraft (ed.) *John Locke*, Berkley, California, 1980.



الفصل السادس

عمانويل كانط: ولادة الجمهورية الليبرالية

تعترض دراسة الفلسفة السياسية عند كانط، صعوبة تأويلية جمة: نعني وضعه في تاريخ الحداثة السياسية إشكالي، من جهة كوننا إذا اعتبرنا اعتمادًا على التاريخ السائد للحداثة السياسية المنزلة المركزية للحظة الهوبزية»[1]، وغريمها «النقض الروسوي»، فإنه يمكن أن نرصد تفاوتًا في أهمية الحضور الفيلولوجي والنظري لروسو في نصوص كانط بالإضافة إلى حضور روسو، فإذا كانت الإحالة على فكر روسو فتتجلى مبكرًا منذ 1763 في المقال الشهير في **الإحساس بالجميل والجليل**[2]،

---

(1) L. Jaume, *Hobbes et l'État représentatif moderne*, Paris, 1986.

(2) ولعل ما ورد لاحقًا في الملاحظات (1765-1766) التي وضعها كانط على نسخته الخاصة من المقال بعد صدوره قدم تصورًا أوضح عن انبهار كانط بروسو، كما يدل على ذلك نص شهير بين شراح الفيلسوفين: «إنني لميال بطبعي للبحث. وإنني أشعر بالتعطش للمعرفة وقلق الشوق للتقدم في هذه السبيل والرضى عند تحصيل أي تقدم في ذلك. وقد ولى زمان كنت أعتقد خلاله أن ذلك إنما يمثل شرف الإنسانية الوحيد وكنت أحتقر الشعب الجاهل لكل ذلك. ولقد كان روسو من أعادني إلى سواء السبيل، فانزاح ذلك التعالي عن بصري، =

ولم يختف إلى حد كتابته حول التربية (1803)[1]. فان الإحالات الصريحة على هوبز تكاد تعد على أصابع اليد الواحدة[2]. ولكن الندرة الكمية للإحالات على الفيلسوف الإنكليزي، لا تنفي قيمته

= وتعلمت تكريم الناس، وأدركت أنني إنما أكون أقل نفعًا من عامة العمال إذا لم أعتبر أن إرساء حقوق الإنسانية إنما يضفي على كل الأفعال الأخرى قيمة». (1994 ص 127-128).

(1) ويمكن أن نجمل صلة كانط بروسو كما يلي: يظهر تأثيره على فكر روسو في أنحاء متعددة أولها: في الكتابات الأنتروبولوجية حول **«الأجناس البشرية»** (1775) وحول **«مفهوم الجنس البشري ذاته»** (1785)، وقبل ذلك التفكير في التاريخ وما يضايفه من تقدم في نصَّيْ **«التاريخ من وجهة نظر كوسموبوليتية»** (1784) و**«فرضية ابتداء التاريخ البشري»** (1786) وإن كانت العلاقة ذاتها ملتبسة في نصين آخرين معاصرين للنصين السابقين، نعني النص الشهير حول **«التنوير»** (1784) ونص **«كيفية التوجه في التفكير»** اللاحق له (1786) والذي لا يقبل بيسر الأنتروبولوجيا الروسوية ولا تشاؤمه الحضاري الوارد في المقالتين الأولى والثانية كما هو معلوم. وبعد هذا يتملك كانط على نحو أصيل عديد العناصر الروسوية كما يتضح الامر في **«تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»** (1785) وهي ذات العناصر التي سيعيد صهرها في **«نقد العقل العملي»** (1788)، وفي بعض فقرات **نقد ملكة الحكم** (1790) وفي نص **«الدين في حدود العقل وحده»** (1793). أما المرحلة الأكثر تعقيدًا فهي مرحلة النصوص السياسية البينة نعني **«النظر والمراس»** (1793) و**«حول السلم الدائمة»** (1795) و**«نظرية الحق»** (1797) و**«نزاع الكليات»** و**«الأنتروبولوجيا من وجهة نظر براجماتية»** (1798) انتهاء إلى الكتاب حول التربية (1803).

(2) فمن المعلوم كذلك أن هوبز يحضر في نصوص كانط منذ **الملاحظات على الإحساس بالجميل والجليل**، وإن كان الحوار الكانطي كان صريحًا مع الفيلسوف الإنكليزي في فقرة شهيرة تحمل عنوانًا لا يقل شهرة هو «نقض هوبز»، فإننا قبل 1793 لا نكاد نجد إشارة لهوبز، رغم أن الجهاز المفهومي كان حاضرًا على الأقل منذ 1781 في **نقد العقل المحض** وفي 1787 في تصدير الطبعة الثانية من الكتاب نفسه، زيادة على بعض الإشارات في **«الدين في حدود العقل وحده»** (1793) وإشارات أخرى في تعليقاته على نصوص غيره أو في الأعمال التحضيرية.

المرجعية بالإضافة إلى كانط، يكفي أن نستحضر كيف أن أول صيغة نسقية لتفكير كانط السياسي إنما وردت في نص 1793 في الفقرة المخصصة «لنقض هوبز» بالذات. ولعله لذلك يذهب البعض إلى تأكيد أن ما ورد في ذلك النص ليس غير نقض ظاهري لهوبز رائد الحداثة الليبرالية[1]، لان كانط ذاته لو كان قد عاش في القرن السابع عشر لكان قبل لويثان عبارة وروحا»[2].

1 ـ وتكمن طرافة حداثة كانط السياسية في أنه قد حور تحويرًا عميقًا ليبرالية هوبز وأنشأ ما يمكن تسميته «الجمهورية الليبرالية» أو ما قد يكون «جمهورية معتدلة»، ولعله لذلك يكون اليوم مرجعا مركزيًا إلى جانب هوبز ولوك لليبرالية الجديدة. وأننا نريد هنا أن نمتحن على نحو مختصر فرضية كون كانط أنه من جهة، يقبل أغلب عناصر الحداثة التي أرسى دعائمها هوبز نعني الحداثة الليبرالية، وينتمي بالتالي إلى «اللحظة الهوبزية» في الحداثة السياسية، التي قيل في شأن علاقته بها «إنه إنما يحتفظ بها عبارة لتبيان ضعفها ولتحوير مضمونها النظري وتطبيقاتها السياسية»[3]، وإن كنا نعتقد أن الأمر أكثر تعقيدًا من ذلك، وهو من جهة أخرى لا يقبل كل أفكار روسو الجمهوري ولذلك كانت صلته بفكر «مواطن جنيف» نقدية على نحو دائم.

---

(1) وقد نتج عن ذلك ندرة الأعمال المتعلقة بعلاقة كانط بهوبز، مقابل قراءة هوبز كانطيًا وخصوصًا في التقليد الإنكلوسكسوني منذ تيلور 1936 إلى وارندر 1957.

(2) G. Vlachos, *La pensée politique de Kant*, Paris, 1962, conclusion.

(3) Ibid, p. 297.



أ ـ لقد خصص كانط لعناصر ما سمي «البراديغم الليبرالي» حيزًا هامًا منذ نصه الأول حول السياسة، نعني: «النظر والمراس»، عندما توقف عند أسس التكوين السياسي عمومًا، وسيكون علينا ـ للتحقق من فرضيتنا ـ فحص صلته بالعدة المفهومية لتلك اللحظة، ونعني أساسًا «الفردانية» و«حالة الطبيعة» و«القانون الطبيعي» و«العقد الاجتماعي» و«السيادة» و«المساءلة اللاهوتية السياسية».

فليكن منطلقنا نص 1793 حيث يقول كانط:

«تتأسس الحال المدنية باعتبارها مجرد حال حقوقية، على المبادئ القبلية الثلاثة التالية:

1. حرية كل عضو في المجتمع بصفته إنسانًا.
2. تساوي كل إنسان مع كل إنسان آخر بصفته منظورًا.
3. استقلالية كل عضو في جماعة بصفته مواطنًا»[1].

ويؤكد بعد ذلك على الطابع الكلي والضروري أي «القبلي» لهذه الأسس: «إن هذه المبادئ ليست قوانين دولة موجودة بقدر ما هي القوانين التي تجعل إنشاء دولة تتواءم مع مبادئ العقل فيما يتعلق بالحق الخارجي للناس بصفة عامة ممكنًا»[2]. وهو يخطو خطوة أكثر وضوحًا عندما يؤكد بعد سنتين في نص «السلم الدائمة» على ذات الأسس، وقد عدلها تعديلًا طفيفًا، فيظل مبدأ حرية أعضاء مجتمع من المجتمعات بصفتهم أناسًا أول المبادئ،

---

(1) *Théorie et pratique,* (1793) tr. fr., Paris, 1994, p. 64-65.

(2) Ibid.



ويكون ثاني المبادئ أي المساواة موضوع تحوير، فيصبح مبدأ خضوع الجميع لتشريع مشترك أوحد بصفتهم منظورين، ليصبح مبدأً ثالثًا يسمى قانون تساوي الناس بصفتهم مواطنين، محل مبدأ الاستقلالية[1]. وهي تعديلات لا تغير الجوهر رغم ما قد يبدو من تحول إلى لغة جمهورية قائمة على الناس ـ المواطنين أكثر من قيامها على الأفراد ـ المواطنين وهو تحوُّلٌ تدعمه مسألة هامة هي تأكيد الفيلسوف أن تلك الأسس إنما هي «مبادئ» الهيئة «الجمهورية» وأنها «صادرة عن عقد أصلى» أي قبلي لا خبري، في حين أن النص الأول تكلم بصفة مرسلة عن الاجتماع المدني[2]، وستؤكد نصوص نظرية الحق، ونزاع الكليات، والأنتروبولوجيا اللاحقة ذلك، ولكننا سنتوقف عند الأسس[3] قبل الوصول إلى معنى الجمهورية الإشكالي عند كانط.

إذا كان من مواضع اتفاق شراح كانط أهمية الحرية في النسق الكانطي، غير أن الأغلب هو تناول المسألة في جانبها

---

(1) *Vers la paix perpétuelle* (1795) tr. fr., Paris, 1991, p. 84.

(2) يقول أوتفريد أوف: «لقد استطاع كانط مستفيدًا من مكتسبات هوبز وروسو النظرية فيما يتعلق بحال الطبيعة، أن يرفع درجة وضوح البرهان المنهجي عاليًا بحيث يخلص جوهر أفكار سابقيه على نحو بين من كل الغموض الذي كان يشوبها. وإن ذلك الوضوح المنهجي إنما يصدر عن تمييزه بين الأسس الخبرية الأنتروبولوجية والأسس العقلية الأخلاقية المحضى» (1985 ص 216) ونحن يمكن أن نعمم ذلك حول صلة كانط بكل مكونات العدة النظرية الكلاسيكية، أي ما سماه روبار ديراتي «سياسة زمن روسو» (1995).

(3) يمكن أن نعتبر أن عمل فيلوننكو (1976 صص 35-74) حول نص 1793 من أفضل ما أنجز إلى حد الآن، وقد استفدنا منه كثيرًا رغم تقصير في تناول العلاقة مع هوبز مقارنة مع روسو، ورغم حضور نص فيشتي في قراءة كانط.

الأخلاقي وذلك بالتركيز على نصّيْ **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ونقد العقل العملي**، لإبراز معنى «العمل» أو بالأحرى «المراس» عند كانط، ولتبين الفرق بين كانط وسابقيه ممن تناولوا ذات المسألة. بيد أن هناك قلة من الباحثين نظرت في القضية من زاوية الحداثة السياسية، باعتبار ارتباط قضية الحرية بكل مكونات اللحظة الحديثة في النظر السياسي، لأنه ترتبط بها مسائل الفردية والملكية زيادة على مسائل الدولة، وخاصة الحق الذي يمثل الشرط الصوري الأسمى لكل واجب خارجي أي سياسي، إنه «الحق الذي يمنح لكل من الناس ما يعود إليه ويحميه من تدخل الغير» على نحو تعسفي[1]، ولكن ذلك لا يحد من الصعوبات المتعلقة بتصوره للحرية عمومًا، إلى حد القول بأن اعتبار تصور كانط في الحرية تصورًا «متجانسًا»[2] إنما هو من المواضيع الخلافية، وينتج تبعًا لذلك في تقديرنا صعوبة تصنيفه ضمن الحداثة الليبرالية، كما صعوبة إدراجه ضمن دعاة الحداثة الجمهورية، وذلك لحضور نموذجين للحرية في نصوصه أو بالأحرى لمراوحته بينهما.

فلنذكر بهذا النص من السلم الدائمة:

«إن الحرية القانونية (وبعبارة أخرى الحرية الخارجية) لا يمكن أن تحدد كما شاع بأنها السماح بفعل ما لا يضر بالآخرين. فما معنى السماح؟ إنه إمكان الفعل شرط عدم الضرر بأي كان، ويكون مبرر ذلك أن الحرية هي إمكان الفعل الذي لا

---

(1) La métaphysique des mœurs (1796 - 1797) tr. fr., Paris, 1994, p. 94.

(2) انظر مثلًا كارنوا 1973 وروفيالو 1984.



يضر بالآخرين. إننا لا نضر بالآخرين (مهما فعلنا) شرط أن لا نضر بأي كان، إن ذلك لمن تحصيل الحاصل. غير انه ينبغي أن نحدد حريتي (القانونية) الخارجية على النحو التالي: إنها السماح بعدم طاعة أي قانون خارجي غير تلك التي وافقت عليها»[1].

من البين أن هذا الشاهد يحمل آثار ما قلنا من نزاع بين النموذجين، غير أنه ينتهي في تقديرنا رغم ما قد يبدو من عبارة روسوية جمهورية لصالح التصور الليبرالي وذلك انطلاقًا من تأكيده الشديد على أن الحرية المقصودة ليست حرية داخلية «استقلال الإرادة»، بل خارجية تتمثل في طاعة القوانين التي شاركنا في التشريع لها على نحو أو آخر.

يعتبر كانط أن الحرية إنما هي مصدر كل حق خارجي وهو ما يجعل الحرية قريبة جدًّا من مقصد الرؤية الليبرالية التي تحدد على غرار طوماس هوبز أو جون لوك أو منتسكيو الحرية باعتبارها عدم التدخل في «المجال الخاص للفرد» أو بلغة غير كانطية احترام «الاستقلالية الفردانية» التي تدفع إلى المماهاة بين الفرد والمواطن. وهو تصور يجعل الحرية ترتبط على نحو بيِّن بمعنى التحديد أو بعبارة أخرى يحددها الحق ذاته «سلبًا»، لأنه هو ذاته تحديد خارجي لحرية كل فرد على نحو يجعلها تتلاءم مع حرية الآخرين في نطاق الحق المدني/ العمومي الذي يمكن تعريفه على أنه «مجمل القوانين الخارجية»[2] التي تجعل تعايشهم ممكنًا، ويؤكد كانط هنا على نحو ليبرالي صريح أنه ليس

---

(1) *Vers la paix perpétuelle* (1795) tr. fr., Paris, 1991, p. 84.

(2) Ibid.



بالإمكان توحيدهم تحت «مبدأ خارجي مشترك» بما في ذلك السعادة ذاتها، باعتبار تنوع أفكارهم حول تلك المبادئ واختلافها، وهو ما يمكنه من الجزم: «فلا أحد يستطيع إرغامي على أن أكون سعيدًا على النحو الذي يراه (أي على ضرب السعادة التي يرتئيها للآخرين)» وهذا ما يجعل كانط يتميز عن كل نزعة تسلطية حتى وإن كانت ذات أصول ليبرالية كالتي يقدمها هوبز والتي تجبر على نحو أبوي على مقايضة الحياة والأمن والسعادة بالحرية[1].

غير أن المبدأ الثالث الذي يسميه كانط بلغة روسوية «استقلالية الإرادة» يقدم تصورًا مختلفًا للحرية قوامه بلغة غير كانطية مفهوم «عدم الهيمنة» يحدد المواطنة بصفتها «المشاركة في التشريع»[2] مما قد يدفع إلى إدراجه ضمن الحداثة الجمهورية التي تحدد الحرية على غرار روسو من جهة كونها حرية موجبة تتمثل في المشاركة في السلطة السياسية. ويتجلى ذلك في تصنيفه الجمهوري الذي أخذه عن الأب سياس الثوري الفرنسي الشهير بين «المواطن العامل» أو بعبارة كانط «المواطن» وبين «المواطن غير العامل» أو «التابع»[3] الذي لم يصبح واضحًا إلّا في الفقرة 46 من **نظرية الحق**[4] على نحو سمح للفيلسوف باعتبار المواطنة محصلة توفر صفات «الحرية القانونية» التي تحدد على نحو

(1) رولي 1996، ص 166.

(2) *Vers la paix perpétuelle,* Op. cit., p. 74.

(3) Ibid, p. 70.

(4) *La métaphysique des mœurs,* Op. cit., p. 128-130.



جمهوري صريح بأنها طاعة القوانين التي شاركنا في سنها و«المساواة المدنية» التي تتحدد بالعلاقة مع من يملك الحق المشروع في الإلزام الخارجي للأفعال، وأخيرًا صفة «الاستقلال المدني» التي تعرف أيضًا على نحو جمهوري بأنها «القوام بالذات» أو امتلاك «الشخصية المدنية»[1]. وينتج عن ذلك الإقصاء الكانطي الشهير للخدم والتابعين والقصر والنساء، «ولكل الذين لا يستطيعون القيام بأنفسهم»[2] بل والذين لا يملكون «لا أنفسهم ولا أي شيء آخر»[3] من دائرة الاستقلال المدني وبالتالي من دائرة المشاركة السياسية أي من المواطنة الفاعلة، التي تتجلى عبر ممارسة «حق الاقتراع».

ولكننا نعتقد أن هذا النزاع بين النموذجين للحرية[4] إنما ينتهي لصالح النموذج الليبرالي إذا فحصنا المبدأ الثاني وهو مبدأ

(1) اعتبر فيلوننكو أن «الحرية تمثل شرطًا وأن المساواة تمثل مشروطًا في حين تكون المواطنة التأليف بينهما» (1976 صص 37 - 39).

(2) *La métaphysique des mœurs,* Op. cit., p. 130.

(3) Ibid, p. 71.

(4) يبين الإيطالي نوربرتو بوبيو انطلاقًا من تمييز أشعيا برلين في درسه الشهير (1958) بين الحرية الموجبة وبين الحرية السالبة أن كانط، وإن كان يراوح بين التصور الديموقراطي (أو بعبارتنا الجمهوري) الذي يؤكد على أن القوانين إنما تصدر عن «الإنسان ذاته» وبين التصور الليبرالي الذي يربط الحرية بمدى اتساع دائرة عدم تدخل القانون والدولة في تنظيم حياة الأفراد الخاصة (1962 ص 105)، فإنه يرسو أكثر على تصور سالب، أي ليبرالي للحرية وفق تصنيف برلين، يقول بوبيو «إنه وإن أجهد كانط نفسه لتحديد الحرية بعبارات استلهمها من روسو، فإن التصور الذي ألهم مضمون رؤيته للحق وللقانون وللدولة إنما هو تصور غير ديموقراطي، بل ليبرالي». (نفسه ص 117).



«المساواة»، إذ أن كانط يميز بين المساواة الخبرية والمساواة المدنية، ولذلك فإنه لا يفهم الحق الطبيعي على نحو خبري كما عند هوبز مثلًا، بل هو يعتبره حقًا طبيعيًا عقليًا أي بعبارة أخرى «قبليًا»، وهو لذلك يفترض وجود الحالة المدنية ذاتها حتى يكون موجودًا، وهو ما يجعل المساواة ذاتها في حقيقتها مدنية أي مرتبطة أو مشروطة بوجود القانون المدني ذاته، على نحو يجعل كانط أقرب إلى روسو فيما يتعلق بالمساواة المدنية، وفي عدم قابليتها لأي «تنازل»، ولكنه كذلك بعيدًا عن التصورين الهوبزي والروسوي، في الوقت نفسه، فيما يتعلق بأهمية المساواة الطبيعية. وهو ما ينعكس على تصوره لمعنى الحالة الطبيعية ذاتها بل والعقد الاجتماعي كذلك.

ب ـ ونحن نجد أن الطابع الفرضي للعقد الاجتماعي كما للحالة الطبيعية من ثوابت التفكير الكانطي[1]. فمن المعلوم أن كانط ينطلق، شأنه شأن أكثر معاصريه من فردانية أنتروبولوجية تعارض الهلامية الوسيطة والقديمة تذهب إلى أن معطى الشرط الإنساني قبل تكون العقل وقبل ظهور الثقافة، إنما هو الانعزال الفرداني الذي يتسم بالخوف من الآخرين لا من الميل الطبيعي إليهم، وهو ما يعطي معنًى لما يحضر عند كانط من فكرة «الطبيعة الشريرة للإنسان»، ولكن ذلك الميل يجتمع إلى «توجيه طبيعي»، بمعنى وفق غائية داخلية، إلى العيش الاجتماعي ليس من نوع الاجتماع الطبيعي لأنه يعبر عن خطة الطبيعة المقحمة

---

(1) انظر تحليل الأفكار المتعلقة بذلك والتي لم ينسقها كانط في كتاب، **فالاشوس** 1962، ص ص 326-331.



فيها عن مصدر متعالٍ، لا عن الطبيعة ذاتها، وإن هذا الانقسام بين الشرية والغائية هو ما يمثل أصل الاجتماع بل وما يمثل مبدأ التقدم ذاته كما يقدم نص **التاريخ الكوسموسياسي** في القضية الرابعة الشهيرة تحديدًا، غير أن ذلك التاريخ العقلاني لا يعني أن الحال الطبيعية حال تاريخية.

إن التصور السابق عن الإنسان والحرية ينتج ضرورة تصورًا معينًا عن العلاقات بين الأفراد في حال حضور الحق كما في حال غيابه، وهذا ما يتجلى في الزوج حالة الطبيعة وحالة المدنية الذي أخذه كانط عن سابقيه هوبز ولوك وبفندورف وروسو وإن كان يستبدل طرفه الثاني بالحالة الحقوقية.

أما فيما عدا ذلك فمن المعلوم أن مفهوم الحالة الطبيعية الذي يعرضه كانط في صيغته الأخيرة في **مذهب الحق** فيغلب عليه، كما عند أغلب سابقيه، طابع الفرضية العقلية، وإن بعض نصوص كانط المتأخرة مثل **الأنتروبولوجيا** يمكن أن تدفع إلى تأويل تاريخي يجعل الحالة الطبيعية تفسيرًا تاريخيًّا لأصل الاجتماع الإنساني، وهو ما يدفع إليه المصطلح الكانطي الشهير (العصي عن الترجمة إلى العربية بدقة) «قابلية الاجتماع اللاإجتماعية» الذي وجد فيه تفسيرًا لأصل الاجتماع البشري وهو ما تعرضه الكتابات الأنتروبولوجية ـ التاريخية، وخصوصًا **البدء الافتراضي للتاريخ**» ونص «**من أجل فكرة التاريخ من وجهة نظر كوسموسياسية**».

أما إذا حصرنا نظرنا في المعنى الأنتروبولوجي والسياسي لحالة الطبيعة، فإننا نجد أن هوبز يحضر، منافسًا أفكار روسو فيما

يتعلق بحال الطبيعة، (على نحو أقل من روسو دون شك) منذ **الملاحظات على الإحساس بالجميل والجليل**، التي تقدم فهمًا متوازنًا لحالة الطبيعة على أنها حالة خشية فقدان وضع المساواة مع الآخرين وهو ما ينتج ضرورة الاستعداد لحالة الحرب. أما حالة السلم فهي حالة ثانية لا أولية. ولن تختفي هذه الرؤية الهوبزية لحالة الطبيعة في الكتابات اللاحقة، وإن كمنت، ولم تظهر إلّا على نحو عرضي قبل 1793 في نصوص متناثرة أهمها ما ورد في الفقرتين الرابعة والخامسة من «**من أجل فكرة التاريخ من وجهة نظر كوسموسياسية**» (1785). أما ما ورد في **النظر والمراس** فلا يتعارض مع ما يقدمه نص **الدين في حدود العقل وحده**، بل هما يتكاملان، باعتبار أن النص الأول يعتبر من مقام طلب المأمول الآن وهنا الحال الطبيعية خاصة الإنسان في غياب الحالة الحقوقية، والنص الثاني يعتبر من وجهة نظر الأمل المنشود انطلاقًا من فرضيات العقل العملي الثلاث، أن الإنسان الطبيعي، إنسان حالة الطبيعة، أقرب طبعًا إلى «الشر» منه إلى الخير[1].

وإذ نظرنا إلى العقد الاجتماعي فإننا لا نكاد نعثر على ما يخالف قولته الشهيرة في الفقرة 52 من **نظرية الحق** «إن البحث

---

(1) وقد رأى البعض أن كانط قد أصبح في هذا النص «يستلهم عبارات بوفندورف وهيوم الحذرة، بل إنه يقترب على بعض الأنحاء من تصورات لوك ومعاصريه» (فلاشوس نفسه 306)، ولكننا لا نجد في ذلك تعارضًا مع القول إنه قريب من هوبز الذي وفر له ـ كما لكل المذكورين في الشاهد ـ إطارًا نظريًّا لفهم الاجتماع المدني، بل إن كانط وجد أكثر من هؤلاء جميعًا استطاع أن يفهم أزمة الميتافيزيقا ذاتها بتوسل العبارة الهوبزية المعنية في هذا المقام نعني «حال الطبيعة» كما رأينا أعلاه.

عن وثائق تاريخ هذه الآلية (نمط اشتغال الدولة) لا جدوى منه ـ أعني أننا لا نستطيع العودة القهقرى إلى زمن ابتداء المجتمع المدني (لأن البريين لا يدونون البتة ما يثبت خضوعهم للقانون، ويمكن أن نستنتج اعتمادًا على طبيعة الجهلة أن هؤلاء البريين إنما قد خضعوا في البدء للقوة)»[1]. وهو ما يعني إذا استعملنا تمييز بوفندورف الشهير بين «عقد التوحيد» و«عقد الخضوع»، اطراح فكرة أولية «عقد التوحيد» التاريخية باعتباره عقدًا اجتماعيًا نتج تجريبيًا عن إرادة الأفراد التوحد في كل اجتماعي لفائدة، خلفا فرضية أولية «عقد الخضوع»، وهو ما تؤكده رسالة إلى إرهارد في تاريخ 21 ديسمبر 1792 السابقة لنص **«النظر والمراس»** ذاته والتي تواصل ما قلناه حول الحالة الطبيعية: «قد يذهبنَّ الظن إلى أن الحالة المدنية تتأسس على عقد اجتماعي إرادي غير أنه يمكن أن نتبين أن الحالة الطبيعية حال ظلم، وأنه من الواجب حقوقيًا المرور إلى الحالة المدنية» (كانط **مراسلات**). غير أن نص 1793 كان أول نص يوضح الطابع العقلاني والفرضي للعقد الاجتماعي عند كانط وبمناسبة دحض هوبز بالذات، وهو يوضح في الوقت ذاته مسألة المشروعية السياسية. ولا بد أن نشير هنا إلى أن كانط إنما يعاود الخروج الروسوي عن إطار القانون الطبيعي لصالح القانون المدني، مكونًا من مكونات المشروعية السياسية، أي أنه يخرج عن عنصر احتفظ به هوبز في الفصلين 14 و15 من **لويثان**، ولوك في **رسالته حول القانون الطبيعي**، وذلك باعتبار الإرادة العامة مصدر كل

(1) *La métaphysique des mœurs,* Op. cit., p. 163.



مشروعية، وبالتأكيد على العقد الاجتماعي أصلًا لكل تكوين سياسي، وهو ما يجعلنا لا نكاد نجد عند كانط مسألة الإلزام الداخلي عند تناول السياسة، بل إن الفيلسوف إنما يؤكد على الإلزام الخارجي، ويربط الإلزام الداخلي بالأخلاق مستعيدًا على طريقته الفصل المكيافلي بين الموجود السياسي (الطبع اللاإجتماعي للناس)، وبين الضروري (ضرورة اجتماع غير المؤهلين طبيعيًا للاجتماع، اجتماعًا مدنيًا) دون التعلق بمنشود يكاد يكون من باب التراثي (السعادة).

ت ـ ونحن نستطيع بيسر أن نتبين التمثل الكانطي للإلغاء المكيافلي المضمر والبوداني ـ الهوبزي البيِّن، لغرض البحث عن الدستور الأفضل، وهو في تقديرنا ما معنى ما أوردنا سابقًا من أن الدستور الجمهوري يقوم على «مبادئ حرية أعضاء مجتمع ما (باعتبارهم أناسًا)، وثانيًا مبادئ الخضوع الجميع (باعتبارهم منظورين) لتشريع مشترك أوحد، وثالثًا وفق قانون المساواة (باعتبارهم مواطنين) ـ «باعتبار أنه الدستور الوحيد الذي يصدر عن فكرة العقد الأصلي، والذي ينبغي أن يتأسس عليه التشريع الحقوقي لشعب ما. ونحن لا نرى ضرورة التوقف مطولًا عند هذا النص لأنه معروف، ونريد فقط أن نصله بنص آخر غير متداول هو الذي ورد في منتهى نص **الأنتروبولوجيا** حول «السمات الأساسية لوصف طبع الجنس البشري»[1]، مؤكدًا على جملة من الصلات الممكنة بين ثلاثة حدود هي القانون أولًا، والحرية ثانيًا، والسلطان السياسي ثالثًا بمثابة الحد الأوسط،

(1) *L'anthropologie d'un point de vue pragmatique* (1798) tr. fr., Paris. 1993.



تعطي المدني مضمونه، وهذه الصلات هي التأليفات التالية:

- حضور القانون والحرية في غياب السلطان السياسي يكون غياب الهيئة المدنية، حالة اللاسلطان.

- حضور القانون والسلطان السياسي في غياب الحرية، يسم الهيئة الاستبدادية.

- وجود السلطان دون الحرية والقانون، إنما هي حالة التوحش.

- توازن السلطان السياسي والحرية والقانون لا يتوفر إلّا في الهيئة الجمهورية، التي يعتبرها كانط الهيئة الوحيدة «الجديرة بأن تسمى دستورًا مدنيًّا حقيقيًّا»(1).

ولا ينسى كانط أن يلح على فكرتين أساسيتين في ما اعتبرناه تعديلًا ليبراليًّا للفكرة الجمهورية، هما ما رأينا من إلغاء لمطلب السعادة العمومية والحسية للمواطنين غير الموضوعية، لأنها لا يمكن أن تصبح كلية، وتعويضها «بخير عقلاني» هو الحفاظ على «الهيئة السياسية»(2)، على نحو يقربنا من تأويل ليبرالي معاصر يجد عند كانط الفصل بين «العادل» والخير، بل إلغاء للخير لفائدة السعادة(3). أما الفكرة الثانية، فهي الفصل الشهير بين الديمقراطية والجمهورية، الذي لا بد أن نقول عنه كلمة ولكن ذلك يتطلب التعرض ولو على سبيل الإشارة، إلى تحولات صلة كانط بالنزعة الجمهورية(4).

---

(1) Ibid, p. 322.

(2) Ibid.

(3) نشير هنا إلى تأويل جون راولز لفلسفة كانط العملية.

(4) يقدم فيراري 2000 ص 181-202، عناصر أولية هامة لدراسة المسألة.



ث ـ لقد ألمحنا من قبل إلى أطروحة القائلين بأن تصنيف فكر كانط السياسي باعتباره جمهوريًا[1] لا يطرح أي صعوبة، لأن فيلسوفنا يدافع في صريح نصوصه عن «الجمهورية». يكفي أن نذكر بقولته الشهيرة في نص **«السلام الدائم»** ينبغي أن يكون دستور كل دولة جمهوريًا، مما، هذا في حين أننا نرصد في جل كتاباته المذكورة موقفًا ملتبسًا من التقليد الجمهوري، إذ أن كانط كان، باستثناء حواره المطول وعلى نحو يكاد يكون دائمًا مع روسو[2]، يرفض تمامًا كل الذين ينتمون إلى حداثة سياسية محددة هي الحداثة الجمهورية انخراط مع مكيافلي الجمهوري الذي امتدحه روسو في هامش شهير في **العقد الاجتماعي**، ولم يغير رأيه (خلافًا لمعاصره فيشته مثلًا) بل إنه قد واصل القراءة الأخلاقية للكاتب الفلورنسي، وهو لم يحل على أعمال مونتسكيو «بجدية» كما قيل[3]، وأخيرًا فقد دفع عن نفسه شبهة السبينوزية في «خصومة وحدة الوجود الشهيرة»[4]، رغم القرابة الشديدة بين بعض فصول **رسالة اللاهوت والسياسة** ونصَّيْ كانط حول **التنوير** و**نحو التوجه في الفكر**[5].

---

(1) تذهب فرنسواز بروست في كتابها الرائع حول **كانط وايقاع التاريخ**، بل وفي تصديرها لترجمات بعض نصوص الفيلسوف السياسية إلى أن جمهوريته إنما تعني... ونحن نعتقد أن ذلك العنف التأويلي للنظر السياسي الكانطي لا يتلاءم بيسر مع صريح النصوص الكانطية وكذلك مع السمة العامة لكل فكرة.

(2) وقد نتج عن ذلك كثرة الأعمال حول صلة كانط بروسو..

(3) J. Ferrari, *Les sources françaises de la philosophie de Kant*, Paris, 1979.

(4) Henry E. Allison: «Kant's critique of Spinoza» in Geneviève Lloyd (ed.): *Spinoza. Critical assessments*, London-New York, 2001; vol. IV, p. 188-212.

(5) Y. Yovel, *Spinoza et autres hértiques*, tr. fr., Paris, 1992.



ولذلك لا بد أن نشير هنا فيما يخص مسيرة صلة بالنزعة الجمهورية إلى ما يلي:

1 ـ لقد أشرنا أعلاه إلى أن إحالة على كانط على روح فكر روسو بل وعلى عبارته كذلك، كانت مبكرة، أي منذ النص حول **الإحساس بالجميل والجليل** (1763)، الذي يقدم عناصر تفكير سياسي لا يعتمد العقد الاجتماعي مرجعًا بل عناصر من **المقالة الثانية حول أصل التفاوت بين البشر**، ونحن نعتبر هذا النص هامًّا بالنسبة إلى المسألة السياسية عند كانط رغم كونه يهتم بمسألة تنتمي إلى الجماليات لاعتبارين: الأول يخص الأصل الروسوي لكل الحل الأستيتيقي الذي ارتأته الفلسفة الألمانية الكلاسيكية للمشكل السياسي، بل والميتافيزيقي ذاته، وذلك بالتأكيد على ما سماه روسو «الإحساس الإنسي»[1] أساسًا ومبدأ لكل تفكير فلسفي، والتأكيد ثانيًا على حل أزمة الميتافيزيقا الكلاسيكية بإدراج الجزئي تحت الكلي على نحو جمالي[2]. ولعل أهم ما فيه بالنسبة إلى مقامنا هو حضور صلة ما بالفكر الجمهوري، يشي بها حضور المثال التاريخي/ الأسطوري الشهير كما في أغلب كتابات التنويريين، نعني اعتبار «لوكورغوس مشرعًا جمهوريًّا»

---

(1) انظر نيقري 1962 وليو شتراوس 1975.

(2) مثلما بين أدرنو ذلك منذ كتابه حول كيركغارد (1928) وكذلك حنا أرندت 1991 ونقد كاستورياديس 1995 لها، وهو ما نجده في قراءة لوك فيري وألان رينو لكانط التي تجمع بين النزعة الحقوقية والأستيتيقية لتقدم كانطًا جمهوريًّا ليبراليًّا يتلاءم مع روح «إنسان العصر الديموقرطي» الليبرالي في تأليف غير مسبوق لنتائج أعمال كل من جون راولز حول اليبرالية السياسية المتجددة، وحنا أرندت حول الحداثة عمومًا، وحول فكر كانط السياسي خصوصًا.

والإحالة على تجربة اسبرطة باعتبارها «تجربة جمهورية» تتقوم بالحرية، وبالمساواة، وبالانشغال «بالخير العمومي»، ويحضر هذا النموذج الجمهوري، ولعله من الأفضل القول «الأمثل الجمهوري»، رغم أنه لا يستعمل كلمة جمهوري في مقال **«الإحساس بالجميل والجليل»** إلَّا مرة واحدة وعلى نحو مكثف عند الكلام عن طبائع الأمم، ولكن المادة المستعملة هي التي تهمنا: فهو قد اعتبر عند الكلام عن «متوحشي» أمريكا الشمالية الذين يتميزون باستعداد لتقبل هذا الأمثل الجمهوري لتوفرهم على قيم «جمهورية» أصيلة هي «الشرف»[1] و«الصدق» و«الأمانة» و«الصداقة» ولكن قيمة القيم إنما هي عند هؤلاء «الحرية ورفض كل استعباد»[2]، وينهي ذلك بقوله على نحو يكاد يكون نبويًّا: «إن لوكورغوس يمكن أن يشرع لمثل هؤلاء، ولو ظهر مشرع بين أمم أمريكا الشمالية الستة لشهدنا قيام جمهورية اسبرطية جديدة في العالم الجديد»[3].

وإن أهمية هذا المثال نظرية وتاريخية، فمما لا شك فيه أن تململ المستعمرات الإنكليزية الذي كان قد بدا يمكن أن يوحي بذلك، غير أن إدراك الشبه بين وضع اسبرطة الخيالي ووضع أمريكا الواقعي إنما يحتاج إلى حدس نظري شديد، قد يستغرب حضوره عند كانط في هذه المرحلة الذي لم يقع تحت طائلة

(1) *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, (1765) tr. fr., Paris, 1990, p. 167.

(2) Ibid, p. 168.

(3) Ibid.



النقد الليبرالي الهيومي والسميثي للروح المتحرر والمساواتي والعسكري للجمهوريات القديمة، ولا حتى تحت حكم مونتسكيو وروسو عن كون الجمهورية في شكلها القديم لا تناسب «الأمم الكبرى الحديثة». وإذا تغافلنا عن انتشار نوع من الحنين التنويري إلى «الجمهوريات القديمة» رفضًا للإطلاقية والاستبداد السياسي السائد في كل أوروبا آنذاك، فإننا لا نملك إلّا الإعجاب باستباق نظري وتاريخي مثل هذا.

2 ـ بل إننا لنعتقد أن النص الذي يحدد في **نقد العقل المحض** منذ طبعته الأولى «الجمهورية» بصدد التمثيل على معنى «الفكرة» ليس إلّا تحويلًا لذلك الحدس إلى مفهوم عام أو فكرة، مع الاحتفاظ بالدور التوجيهي لفكرة الحرية بإحالتها على المرجعية الأفلاطونية تحديدًا:

«إن دستورًا يهدف إلى أوسع حرية بشرية بموجب قوانين تسمح لحرية كل واحد أن تقوم هي وحرية الآخرين بأسرهم (وليس إلى أكبر سعادة ممكنة، لأن هذه تتبع تلك تلقائيًا) لهو على الأقل فكرة ضرورية يجب أن تشكل أساسًا لا للخطوط العريضة لدستور مدني وحسب، بل ولكل القوانين، حيث يجب أن يصرف النظر منذ البداية عن العوائق التي ربما لا تصدر بشكل حتمي عن الطبيعة البشرية أكثر مما تصدر عن إهمالنا للأفكار الحقيقية في التشريع»[1].

3 ـ ولن تختفي هذه الفكرة عن «الجمهورية الكاملة» التي

(1) *Critique de la raison pure* -A- (1781) tr. fr., Paris, 2001, pp. 333-334.

ظهرت منذ مقالة 1770 في سياق قريب من الأفكار الليبنيتزية عن «مملكة الغايات» ومن «جمهورية الآداب» التنويرية. ولكنها ستتحول نتيجة لكل التحولات الميتافيزيقية التي ظهرت في نقد العقل المحض بالذات، مما سيظهر في التفريق اللاحق بين «جمهورية الظواهر» التي تتعين في «التجربة»، و«جمهورية النومان» المنشودة التي تأخذ على نحو ما مكان «مملكة الغايات»، هذا من جهة. ونتيجة الاضطلاع بالشأن السياسي على نحو مباشرة في النصوص إلى الجمهور، نعني كتابات سنوات 1784 ـ 1786 التي أنتجت ظهور مفهوم «العمومية» الذي يصهر مفهوم «جمهورية الآداب» ليبين إمكانًا تاريخيًا وسياسيًا للمشاركة الجمهورية في الفعل السياسي، وإن كان كانط يضيقها كما رأينا لتشمل مجرد الحرية الأكاديمية من ناحية، أو ليقصرها على المواطنين الفاعلين ابتداءً من 1793.

4 ـ التمييز المعروف ابتداءً من نص النظر والمراس أولًا، وخاصة في نصوص «السلم الدائمة» و«نظرية الحق»، و«نزاع الكليات» على أثر جون لوك وجان جاك روسو بين «شكل الحكومة» من ناحية و«شكل السيادة» من ناحية أخرى، الذي يمكن كانط من التفريق بين الديمقراطية والجمهورية. ويحلل كانط وفق التحليل الذي يعود إلى أرسطو اعتمادًا على مقياس «شخص الحاكم» أي المقياس العددي وبين مقياس «صورة الحكم» أي النحو الذي تستعمل فيه الدولة اعتمادًا على إرادتها السلطان.

فأما أن يكون المتحكم وفق المقياس الأول، فردًا في السلطان، السياسي، وهو ما يسميه كانط حكمًا «أوتوقراطيًا» بمعنى اكتفاء الحاكم بفرده واستقلاله عن كل مشاركة في السلطان

وهو «حكم الأمير»، وإما يكون الحاكم بعض الأفراد المترابطين فيما بينهم على نحو وثيق، وهذا هو الدستور الأرستقراطي أو «حكم النبلاء»، وأخيرًا يمكن أن يكون الحاكم جملة الذين يكونون «المجتمع المدني»، وهذا هو الحكم الديمقراطي، أو «حكم الشعب».

أما وفق المقياس الثاني، فيمثل مبدأ الفصل بين السلطات قاعدة التمييز بين نوعين من الحكم: فإما أن يكون الحكم «جمهوريًّا» إذا كانت السلطة التنفيذية أو الحكومة، حسب تمييز روسو الذي يقبل به كانط، منفصلة عن السلطة التشريعية. وإما أن يكون «استبداديًّا» إذا لم يحترم هذا الفصل فيصبح هو مشرِّع القوانين، ومنفذها، وتصبح الإرادة الفردية، هي الإرادة العامة.

وينتج عن ذلك إتباع كانط لرأي روسو في اعتبار الديمقراطية (أي الديمقراطية المباشرة وهي الشكل الوحيد المعروف إلى ذلك الحين)، أكثر استبدادًا من «الأوتوقراطية» ومن «الأرستقراطية» للجمع المذكور بين التشريع والتنفيذ، بين «الحكومة» و«السيادة» وفق العبارة الروسوية.

5 ـ ويدعم كانط توسله مقياس الفصل بين السلطات باستعمال التمثيل السياسي الهوبزي الأصل، ليعتبر أن كل حكم غير تمثيلي لا يمكن أن يكون صورة مقبولة للحكم، ولذلك فلا يمكن للمشرِّع أن يكون هو الحاكم. ولذلك فان التمثيل السياسي هو أمارة الدولة أو الجمهورية الحقيقية كما تفصل ذلك الفقرة 51 من كتاب **نظرية الحق** ـ التي تستعيد ما ورد في الفصلين 16 و17 من **لويثان** هوبز ـ عندما تؤكد ما ورد بصدد تعريف الدستور في نص **السلم الدائمة** بأنه «الفعل الإرادي الكلي الذي يحول الدهماء

إلى شعب»[1]، وذلك باستبدال هيئة لويثان هوبز بهيئة الجمهورية التي هي «تمثيل الشعب لحماية حقوق الشعب ذاته بواسطة نوابه»[2]، ويكون ذلك مرتبطًا بتوحيد المواطنين ـ فيما تعرضنا له ـ في عقد أصلي غير استبدادي، سبق أن قدم كانط تصوره عنه في نقده الصريح، في **النظر والمراس**، عند تناوله موضعًا محددًا من كتاب هوبز **في المواطن** (الفصل 8، الفقرة 14)، وصفه بكونه «مريعًا»[3]. غير أن التمثيل السياسي الكانطي لا يقل إطلاقية عن التمثيل الهوبزي، لأن العقد الهوبزي ـ إذا صح أنه عقد ـ «عقد تفويض» استبدادي لا يلزم العاهل بأي شيء. إن العقد الأصلي الكانطي ـ رغم كونه عقد تفويض «جمهوري» ـ يجعل الحاكم حاكمًا باسم الشعب الذي فوضه السلطات على نحو لا يقبل المراجعة، خلافًا لما يذهب إليه روسو مثلًا، أو ما يسمح به الدستور البريطاني، وضدًا عن تخلي لويس السادس عشر عن سلطته في فرنسا ـ كما يشير إلى ذلك كانط ذاته ـ. إن نفس البنية الإرادية الحقوقية، إلى جانب نفس مقتضى «الطاعة» تقتضي حكمًا، أي حقًّا فعليًّا للممانعة يتعدى الممانعة السالبة، حتى في حالة تحول الإرغام إلى «عسف»، مما يجعل النزعة الجمهورية، تنفي حق الممانعة، وهو ما لا نجده إلَّا عند كانط ـ في حين أن كل الجمهوريين القدامى، وكذلك المحدثين، اعتبروا «ممانعة الطغيان والدفاع عن الحرية» أمرًا واحدًا.

(1) *Vers la paix perpétuelle,* Op. cit., p. 86.

(2) *Théorie et pratique,* Op. cit., p. 165-166.

(3) Ibid, p. 80.



وهو ما أفضى ـ في تقديرنا ـ لبناء مفهوم جديد هو «الجمهورية التمثيلية»، التي كانت غالبًا في تماثل مع «الديمقراطية التمثيلية»، أو ـ «جمهورية ليبرالية»، وغير ذلك مما هو معروف في التصور السياسي اللاحق لكانط، ولكن الفيلسوف الألماني لم يكن قد تبين إمكان بناء ذلك، وهو ما سيتكفل به ليبراليو القرن التاسع عشر مثلًا بنجمان كونستان، وألكسي دي توكفيل، وجون ستيوارت، وجمهوريوه من الأمريكيين والفرنسيين[1].

إن كل ذلك يمكِّن كانط من أن يعيد تصنيف أنواع الحكم على نحو تدرجي وواقعي يمكنه من القبول بحكم فريدريك الثاني، وهو أمر قد يبدو لأول وهلة مخالفةً لروح تفكير كانط، ولكننا نجد في نص التنوير، كما في نص «**السلم الدائمة**»، وخصوصًا في نص **نزاع الكليات**، ما يبين أن الفيلسوف يعتبر أن تحقيق جمهورية قريبة من «الجمهورية المعيارية» لا يمكن أن «يكون إلّا عسيرًا بعد معارك عديدة وحروب كثيرة»[2]. وهو يقتضي القبول «المؤقت بحكم الملوك رغم أوتوقراطيتهم» شرط أن يحكموا جمهوريًا، أي «اعتمادًا على مبادئ الحرية»[3] الذي لا يعني الحكم الديمقراطي القائم على «مشورة الشعب» وموافقته الصريحة. وقد وجد كانط في حكم العاهل البروسي ما اعتقد أنه حكم الحرية، ولذلك سانده.

(1) J.-F. Spitz, *La Liberté politique: Essai de généalogie conceptuelle*, Paris. 1995.

(2) *Le Conflit des Facultés* (1798) , tr.fr., *Œuvres philosophiques III*, Paris, 1986, p. 902.

(3) Ibid.



ج ـ ولكننا نريد أن نشير في الأخير إلى أن مسالة العمومية مركزية في استشكال الحداثة السياسية عند كانط، لأنها تمكن من فهم إحراجين أساسيين عنده، نعني رأيه في المسالة اللاهوتية السياسية من جهة وأشكال الممانعة من جهة ثانية.

ويمكن أن نقول باختزال شديد عن المسألة الأولى إن مسألة العمومية تمثل الصعيد الكانطي لحل المعضلة اللاهوتية السياسية، ولذلك تتشابك في هذه المسالة قضايا الدين والحق والسياسة. وقد سبق أن بينا في سياق آخر[1] تفاصيل الحل الكانطي لتلك المسألة، ولذلك فنحن نكتفي بإيراد النتيجة التالية: إن ما وصل إليه كانط المعاصر لإعلانات حقوق الإنسان الأمريكية والفرنسية إنما يجمع بين نتائج التصور الليبرالي المتعلق بحرية التفكير والتعبير والعقيدة، إلى حد أنه يتخطى محدودية دعوى التسامح التي بلورها التفكير الليبرالي السابق له انطلاقًا من هوبز وصولًا إلى فولتير مرورًا ببيار بايل وجون لوك، ليصل إلى الفكرة الجمهورية عن الحرية الدينية، ولكنه يرفض لواحق تلك الفكرة الجمهورية العقدية وأهمها فكرة الدين المدني «الروسوية» مثلًا، وكذلك الفكرة العملية السياسية والتي دافع عنها هوبز ولوك وبايل وفولتير وضمنتها النصوص الدستورية الإنكليزية والأمريكية والإعلانات الفرنسية لحقوق الإنسان، نعني «حق الممانعة» كما سيظهر لاحقًا.

فإذا نظرنا في نظرية الحق فيما يتعلق بالكنيسة، قبل أن يقول

---

(1) أنظر مقالنا «تسامح أم حرية تفكير وتعبير؟» في المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، عدد 22-23 / 1999، ص ص7-25 وخصوصًا ص ص 13-17.

كلمته الأخيرة حول المسألة اللاهوتية السياسية في كتاب **نزاع الكليات**، فإننا نجد أنه يرفض صراحة ـ في التذييل الذي أضافه إلى الطبعة الثانية من **ميتافيزيقا الأخلاق** ـ مواقف الثوريين الفرنسيين تجاه الكنيسة في الفترة الراديكالية التي عمدت «فترة الهول»، وكذلك موقف السلطات الإنكليزية التمييزية ضد الكاثوليك فيما يتعلق بوظائف الدولة ليدعو إلى أنه إذا كان «من البين بذاته» أنه لا يمكن أن توجد في هذا العالم إلّا «هيئة مدنية واحدة»، فإن على المؤمنين تحمل «المآسي الزمنية» التي تصيبهم نتيجة أن هيئتهم الدينية لا يمكن أن تكون بغير ذات صلة بالهيئة المدنية. غير أن ذلك لا يمنح الدولة أي حق في أن تفرض على الشعب أو أن تلغي الدين الظاهر ذاته أي «الاعتقاد في مبادئ الكنيسة وفي سلطان رجال الدين»[1]، وإن كان بإمكان الدولة أن تتصرف في الممتلكات العائدة للكنيسة إذا اقتضى الحال ذلك.

هذا الموقف السياسي من الكنيسة يستند في الواقع إلى فهم كانط للدين كما عرضه في كتاب **الدين في حدود العقل وحده**، الذي يؤكد أن «الدين الحقيقي الوحيد لا يتضمن غير قوانين أو قواعد عملية، يمكن أن نعي ضرورتها اللامشروطة بمجرد العقل المحض وأن ندرك تبعًا لذلك أنها منزلة»[2]؛ وهو ما يجعل مسألة العبادات، بل ومسألة العقائد ذاتها، ثانوية، ويقربنا من الدين الطبيعي. فإذا كان هذا الأخير يمكن أن يدرك على أنه

---

(1) *La métaphysique des mœurs,* Op. cit., p. 201.

(2) *La Réligion dans les limites de la simple raison* (1793), tr. fr *Œuvres philosophiques III,* Paris, 1986, p. 201.

مجرد إيمان أخلاقي محض «نقش في قلب كل إنسان»[1]، فإنه من الممكن الملاءمة بينه وبين الديانات التاريخية أو المنزلة باعتبار أن هذه الأخيرة لا يمكن أن تتنافى مع مضمون الدين الطبيعي ذاته، أي أخلاق حرية تستند إلى الإنسان من جهة صلته بالخلود. ولذلك فان العبادات ذاتها تصبح عملية بمعنى «القيام الفعلي بالواجب باعتباره أمرًا إلهيًا»[2] تستوي في ذلك الخاصة، من العلماء، والعامة، من الناس؛ وهو ما يحد من نفوذ كنيسة كلية حقيقية ـ لا مجرد كنيسة مرئية ـ تجمع كل المستقيمين من الناس دون تمييز بين المؤمنين والعلمانيين تحت الرب والأخلاق، فتكون جماعة أخلاقية حقيقية، يساندها التنوير الذي كان كانط معاصره، لتقرب الناس أكثر من السعادة، أو لجعلهم على الأقل جديرين بطلبها[3].

ولا بد أن نشير في الأخير إلى أن هذه النزعة الكوسموسياسية الأخلاقية الدينية، لا تلغي رفض كانط الصريح في كتاب **الدين في حدود العقل وحده**، للدين المدني الروسوي، وذلك لتنافي أن يكون وجود الدين تابعًا للعقد الأصلي الذي يعتبره الفيلسوف في أصل كل عيش مدني، وقبوله بالتالي الدين التاريخي الذي تقدمه الكنيسة من ناحية، وإمكانية «الدين الطبيعي» على جهة أقرب إلى فكرة «الربوبية» الفولتيرية، منه إلى اعتبار الدين بعض «المشاعر الاجتماعية» كما يرى روسو في بعض نصوصه.

كل ذلك يؤكد أن موقف كانط من المسألة الدينية والسياسية،

---

(1) Ibid, p. 189.

(2) Ibid, p. 127.

(3) Y. Yovel, *Kant et la philosophie de l'histoire*, tr.fr., Paris, 1989.



لم يكن مجرد تقية، بل يتناغم مع رأيه في بقية جوانب الحداثة السياسية، ويجعله يراوح ـ هنا أيضًا ـ بين القبول بالدين الطبيعي الذي يتسق أكثر مع الحداثة الليبرالية، وبين الدين المدني الجمهوري. لقد حول كانط مضمون الدين المدني والدين الطبيعي الروسويين بأن جعلهما يرتبطان بالمواضع الجدلية من الميتافيزيقا في **نقد العقل المحض** قبل أن تصبح مسلمات **العقل العملي** الشهيرة، نعني الحرية وخلود النفس ووجود الله (الفقرة 6 من الفصل 2 من ديالكتيكا **العقل العملي المحض**)، وجعل من العقد الاجتماعي فكرة قبلية (أصلية) موجهة.

ولذلك فنحن أَميَل إلى اعتبار تفكير كانط في المسألة التي تهمنا أقرب إلى التقليد الليبرالي منه إلى التقليد الجمهوري، ولعله لذلك يقدم أساسًا متينًا لحقوق الإنسان في صيغتها الليبرالية (أي حقوق الجيل الأول) بوضع معنى فلسفي ديني صالح لذلك هو تحديدًا الكرامة الإنسانية المرتبطة بفكرة الإنسان شخصًا (أي كائنًا عاقلًا وحرًا وهو صورة الله على الأرض)، بعد أن كان هوبز ولوك قد هيآ لذلك بالتأكيد على الحق في الحياة والحق في الملكية والحق في الحرية؛ في حين يصعب جدًّا البحث عند كبار مفكري التقليد الجمهوري: مكيافلي أو اسبينوزا أو روسو، على اختلاف رؤاهم، عن تأسيس لحقوق الإنسان شبيه بالمنظور الليبرالي. إنما كانط، في تقديرنا، أميل، في خضم سعي اليعقوبيين الفرنسيين الفاشل إلى تأسيس «ديانة مدنية» على نحو شبيه في تسلطه بظاهر العقيدة المدنية[1]، وفي سياق نشوء

(1) انظر ماسون 1916، ج 3، ص ص 226-267.



الجمهورية الليبرالية الأمريكية، إلى اللائكية بمعنى الفصل، فيما يتعلق بحل المعضلة اللاهوتية السياسية، رغم اندراجه في سياق فكري بروتستانتي قد يقبل بالوصل كما بين روسو في **الرسائل من الجبل**.

ولذلك كان أهم فعل نظري لاحق يتصل بالروسوية وكانط والدين المدني، إنما كان في تقديرنا استحداث «الديانة الديمقراطية» بديلًا عن الدين المدني في المراس الأمريكي، والتي أحسن توصيفها ألكسيس دي توكفيل في فصول شهيرة حول الدين باعتباره من أسباب من حيث صيانة الجمهورية الديمقراطية في الولايات المتحدة الأمريكية، يقول المفكر الفرنسي ملخصًا ذلك:

«لا يشترك الدين في أمريكا اشتراكا فعليًا في حكم الجماعة، ولكنه، مع ذلك، يجب أن يعد في طليعة مؤسساتهم السياسية، لأنه إن لم يعاون على خلق ميل إلى الحرية فيهم فإنه ييسر استخدامها. والحق أن سكان الولايات المتحدة ينظرون إلى الدين من وجهة النظر هذه عينها. ولست أدري إن كان جميع الأمريكيين مخلصين في إيمانهم بالدين. فمن ذا الذي يستطيع أن يسبر أغوار القلب البشري؟ ولكني على يقين من أنهم يعتقدون أن الدين ضروري لصيانة المؤسسات الجمهورية، وهو رأي، وليس مقصورًا على طبقة معينة من المواطنين، ولا على حزب معين من أحزابهم، ولكنه يصدق على الأمة بأسرها، وعلى كل مرتبة من مراتب الجماعة»[1].

(1) ألكسيس دي توكفيل، **الديموقراطية في أمريكا**، الترجمة العربية، القاهرة، 1962، ج 1، ص 365-384.



بيد أن هذا الاستبدال الذي يعمق اعتبار الدين «ما يصنع لحمة الجماعة» إنما يغلب في التقليد الجمهوري طابع التعدد الديني على طابع الوحدة الدينية تفاديًا لما حصل في «مرحلة الهول» في الثورة الفرنسية التي أعطت صورة غير مكافئة لتصور روسو للدين المدني[1]؛ وقد كان هذا التغليب أحد مظاهر الانعطاف الليبرالي للتقليد الجمهوري، الذي كان ألكسيس دي توكفيل أحد صانعيه البارزين.

رب تقليد لم يفقد بعد وجاهته مثلما يظهر السعي في أيامنا هذه إلى مراجعة نماذج العلمنة في العالم، مما يذكرنا أن البرنامج الليبرالي للحداثة لم يكن تاريخيًّا البرنامج الوحيد[2]، ولا كان الأكثر جذرية، كما أنه ليس قدر الإنسانية الأوحد.

وإذا عدنا إلى «حق الممانعة» ذي الأصول البروتستانتية هو الآخر، فإننا نجد كانط رافضًا من منظورين: منظور «المشروعية» والنظام أولًا، ومنظور «العمومية» التي تجعل حرية التفكير والتعبير العمومية الأرضية والصعيد اللذين يرفعان عن «فعل المقاومة» كل مشروعية - ثانيًا - إلى حد اعتبار كل الثورات، حتى الناجحة منها، غير مشروعة، وأن النصوص التي يلغي فيها

---

(1) انظر ماسون، ج3، ص ص 158-225.

(2) هذا ما لا يراه جون راولز مثلًا عندما يضع روسو اعتمادًا على الفصل الخاص بالدين المدني تحديدًا في الخانة نفسها التي فيها لوك، انظر 1989 ص ص 247-250 وهوامشها، وهو ما يعبر عن صعوبة التعامل الليبرالي ذاتها مع غير التصور الليبرالي عامة بما في ذلك مسائل مثل حرية الضمير والتفكير الخ. . . في حين يعبر مايكل والتزر عن نوع آخر من الصعوبات عند تعرضه لذات «الدين المدني» 1998.

هذا الحق ذائعة الصيت، يكفي أن نذكر منها ما يعتبر كانط في نص 1793 حول النظر والمراس أنه يلحق العقد الأصلي من فقدان الشعب لكل حق ممانعة لإرادة العاهل وسلطان الدولة، وهو يقول على نحو غير متشابه: «وإن كل عصيان للسلطان التشريعي الأعلى وكل هبة تريد تجسيم غضب المنظورين وتحويله إلى أفعال، وكل هيجان يتحول إلى تمرد، إنما هي في حياة المجموعة الحقوقية الجرم الأخطر والأكثر أهلية للإدانة لأنه يقوض أسس تلك المجموعة ذاتها»[1]؛ وإذا كان هذا النص يمكن أن ينظر إليه على أنه من النصوص الظرفية التي قد تكون ناتجة عن عدم قبول كانط بمجريات الشأن الثوري الفرنسي إبان 1791-1793، فإن كتاب نظرية الحق يخصص سنة 1797 أي بعد هدوء العاصفة الثورية الفرنسية، في «الملاحظة العامة حول المفاعيل العملية لطبيعة التوحيد المدني» حيزًا مطولًا لتلك المسألة الإحراجية، ولكنه لا يقدم رأيًا جديدًا حول المسألة ذاتها، بل يؤكد مركزية الطاعة اللامشروطة في كل تكوين حقوقي وسياسي، إلى حد تحويلها إلى نوع من الأمر القطعي السياسي، في حين تكون الروية التي تسم الدستور الإنكليزي أقرب إلى الأمر الشرطي السياسي[2]. ولذلك يلغي كانط كل مشروعية عن أي تحويل «ثوري» للتكوين السياسي المعيب، ويحبذ «إصلاحات» متدرجة تهم السلطة التنفيذية لا السلطة التشريعية، وليس للشعب القيام بها مباشرة، بل عن طريق ممثليه، وعلى نحو سالب يتمثل

(1) *Théorie et pratique*, tr. fr., Paris, 1994, p. 72.

(2) *La métaphysique des mœurs*, tr. fr., Paris. 1994, p. 134.



فيه نوع من العصيان الإداري للبرلمان، يمكن اعتباره «الدرجة الصفر من حق الممانعة»، وليس على نحو موجب يصل إلى حد العصيان المدني، أما التمرد فهو موضوع إدانة نهائية، يقول كانط على نحو لا مواربة فيه: «إن أساس واجب تحمل الشعب للسلطان الأعلى، رغم كل تجاوزاته، حتى أقلها قبولية، إنما ينتج عن كون ممانعة المشرِّع الأعلى ذاتها لا يمكن أن تعتبر إلَّا غير مشروعة، ومدمرة لجملة التكوين المشروع ذاته»[1].

وهذا ما يؤكد من جهة تاريخ الأحداث، أن مديح كانط لاستبداد فريدريخ الثاني المستنير، في نصوصه السابقة للثورة الفرنسية ذاتها[2]، كما قبوله في تصدير آخر نص نشره نعني **النزاع بين الكليات**، عدم التعرض للمسائل اللاهوتية السياسية، إنما كانا صادقين وليسا من باب المراوغة، كما قد تذهب إلى ذلك قراءة شتراوسية[3]. بل إن إدانته لإعدام لويس السادس عشر لم تكن تناقضًا[4] مع فكرة العمومية والدفاع عن التقدم، بل كان

---

(1) Ibid, p. 137.

(2) يقول في نص ما هو التنوير مثلًا: «إن هذا القرن هو قرن التنوير وقرن [الملك] فريدريك. فالأمير الذي لايتأفف عن التصريح بأن من واجبه أن لا يأمر بأي شيء في الأمور الدينية، وإنه يترك للناس كامل الحرية في ذلك، والذي يعرض عن لفظة التسامح المتعالية، يبقى هو نفسه مستنيرًا: فهو يستحق، إذًا إجلال معاصريه واعتراف الأجيال المقبلة [بجميله]، لأنه أول من أخرج الجنس البشري من حالة القصور، من وجهة نظر إدارية على الأقل، وترك لكل [شخص] الحرية في استعمال عقله الخاص في أمور العقيدة». (1984 ص 64) انظر التحليل الجيد الذي يقدمه فوكو لهذا الأمر في 1984، ص ص 66-71.

(3) D. Losurdo, *Autocensure et compromis dans la pensée politique de Kant*, tr. fr, Lille, 1993, p. 197-245.

(4) Ibid, p. 179-187.



مظهرًا من مظاهر النزعة الحقوقية والمشروعية، والتعلق بالنظام، الذي وسم كل تفكيره الفلسفي عمومًا، والسياسي بصفة أخص. إن نزعته جمهوريته لا تعني مضادة الملكية، بل إنما تعني مضادة الاستبداد، فهي يمكن أن تتلاءم مع الملكية المقيدة التي قد تكون ذاتها «الاستبداد المستنير»[1]، ولكنه تقييد لا يذهب إلى حد إقرار حق الممانعة ـ كما ذهب إلى ذلك من قبل جون لوك ـ وهذا ما يتماشى مع ما اعتبرناه التحويل الليبرالي المعتدل للجمهورية، الذي سيحولها خلال «القرن التاسع الطويل»، في الولايات المتحدة إلى «ليبرالية جمهورية»[2]. في حين سيكون مآلها في فرنسا مختلفًا نعني «جمهورية ليبرالية»[3]. وبعدما رد اختلاف المصيرين، إلى الفروق بين مجريات تاريخ الثورة الأمريكية ومجريات تاريخ الثورة الفرنسية، وبين حضور منافس اجتماعي فاعل ـ في فرنسا ـ هو الحركات العمالية، وما عبر عنه من أفكار اشتراكية، مقابل الضعف الشديد للمنافس نفسه في الولايات المتحدة، فرب فروق ستكون لها مفاعيل تاريخية حاسمة لاحقًا، لا في الغرب ـ وقد أصبح أمشاج ليبرالية وجمهورية واشتراكية ـ فحسب، بل في بقية العالم تدريجيًا، بفعل الاستعمار.

---

(1) انظر مثلًا النحو الذي يتاول به في عديد المواضع مثل نظرية الحق 1994 أو النزاع بين الكليات 1986، الدستور الإنكليزي مغفلًا حق التمرد الذي يكفله نص لائحة الحقوق التي نتجت عن «ثورة 1688 المظفرة».

(2) B. Ackerman, *Au nom du peuple, les fondements de la démocratie américaine* (1991), tr. fr., Paris, 1998.

(3) Cl. Nicolet, *L'idée républicaine en France*, Paris, 1989.



نتائج وآفاق

لقد ألمحنا منذ البداية إلى أن «الكلام عن ولادة الليبرالية السياسية في فلسفة هوبز» عسير باعتبار ما قد استقر من رأي مفاده أن الليبرالية إنما بدأت مع فلسفة جون لوك، ومتنه النظري الذي كرس عمدة في نشوء الليبرالية السياسية؛ ونعني بالأساس **المقالتين في الحكم المدني والرسالة في التسامح**. ولكننا نستطيع من مقام الفلسفة السياسية والاجتماعية الذي نظرنا منه في الحقبة التأسيسة لليبرالية، أن نطرح ما يلي على نحو شديد التكثيف:

أولًا: الليبرالية تجربة تاريخية وسياسية وروحانية، كانت في البدء محض أوروبية، ثم عممت على الغرب غير الأوروبي، نعني أمريكا الشمالية، ثم أستراليا، ثم اليابان، بطرق مختلفة، وهي قد أصبحت اليوم معممة على أنحاء أخرى من العالم بالترغيب تارة، وبالترغيب أخرى.

ثانيًا: وتلك الليبرالية مجموعة قيم، فقد كان لطوماس هوبز دور تأسيسي:

1 ـ فاذا كان الفكر الليبرالي يقوم على مركزية الفرد بصفته مبدأ الدولة وأصل المجتمع ومرجع الحق، فإن هذا الرأي قد تجلى بوضوح توماس هوبر الذي قدم أول نظرية حديثة في

الفردانية، يكفي للتدليل على ذلك الإحالة على الكتاب الأول من كتاب لويثان وخاصة في فصوله 7 ـ 8 ـ 10 ـ 11 ـ 13 ـ 14. وهذا الأساس الأول قد مكن الفكر السياسي الحديث من أن يقطع جذريًا مع الفكر السياسي اليوناني والوسيط الذي لم يكن الفرد فيه مبدأ المجتمع. ولذلك فالفكر الوسيط والقديم كان فكر «هلاميًا»[1]، يتجلى بوضوح في التصور الأرسطي للمدينة ـ كما في التصور الوسيط للجماعة أو الأمة أو الاجتماع المدني عند الفارابي أو عند ابن خلدون أو عند طوماس الأكويني ـ إن لم نقل إن الفرد كان فيه غائبًا تمامًا[2]: ولن يقوم جون لوك وكل لاحقي هوبز من الحداثيين وصولًا إلى هيغل بغير التركيز على أولوية الفرد.

2 ـ وتلحق بالفردانية مسألة الملكية التي تميز بوضوح بين الفكر الليبرالي الحديث الذي يربط بينها وبين وجود الفرد كفرد لأنها ليست صفة زائدة على الفرد بل تدخل في تكوينه، ولذلك سنجد أن لوك يركز على أن الفرد يتحدد باعتباره أولًا وبالذات مالكًا، وهذا ما يجعل مسألة الملكية الفردية والخاصة مسألة محورية، الأمر الذي سيجعل لوك يعتبر في الفقرة السادسة من المقالة الثانية في الحكم المدني أن الملكية موجودة حتى في

---

(1) وينبغي أن نذكر بالتميز الذي قدمه عالم الاجتماع الألماني فرديناند طونيز - باعث الدراسات الهوبزية في القرن التاسع عشر ـ بين «الجماعة» (الهلامية) و«المجتمع» (المتميز في فئاته)، أنظر:

F. Teonnies, *Studien zur Philosophie und Gesellschaftslehre im 17. Jahrundert* (Hrsg. E. G. Jacoby), Stuttgart, 1975.

(2) M. Villey, «Le droit de l'individu chez Hobbes», in *Archives de Philosophie du Droit*, 13, 1968, pp. 209-231.



الحالة الطبيعية، فقانون الطبيعة يجبر جميع الناس على أن لا يعتدوا على حياة الآخرين وسلامتهم وحريتهم وممتلكاتهم (انظر الفقرة السادسة من المقالة 2)، هذا الإلحاح على الملكية الفردية يقطع جذريًا مع روح المصادرة والاغتصاب التي كانت تسود العصور الوسطى مما حدا بأحد أهم شراح الموجة الأولى من الفلسفة الليبرالية على خلفية ماركسية ـ نعني الكندي ماكفارسن ـ إلى أن يضع هوبز ولوك، على حد السواء، ضمن «النظرية السياسية للفردانية المتملكة»[1]، ويمكن ـ في تقديرنا ـ سحب ذات التحليل على كل السابقين على هوبز والمعاصرين له كما اللاحقين غير الإشتراكيين الطوباويين»[2]. غير أن الملكية ليست مجرد تملك اقتصادي كما قد يبدو من تحليل ماكفرسن، بل هي تدعم فكرة الفردية والخصوصية كما يظهر بوضوح في أهمية الحق الطبيعي عند أغلب فلاسفة الفكر الحديث بداية من هوبز[3]، وإن كان لوك قد جعل الأمر يجمع بين التصور الاقتصادي والسياسي والأخلاقي[4] بل والميتافيزيقي كذلك[5].

3 ـ وترتبط بالحق الطبيعي الحديث فكرة جديدة عن الحرية:

(1) C. B. Macperson, *The Political Theory of Possessive Indiviualism from Hobbes to Locke*, Oxford, 1962.

(2) J. C. Davis, *Utopia & The Ideal Society: A Study of English Utopian Writing 1516-1700*, Cambridge, 1981.

(3) L.Strauss, *Natural Right and History, Chicago, 1953; R. Tuck, Natural Right Theories: Their Origin and Development*, Cambridge, 1979.

(4) J. Tully, *A Discourse on Property: John Locke and his Adverseries,* Cambridge, 1980.

(5) Ch. Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity,* Cambridge, 1989.



لا تنحصر في مجرد الحرية السياسية التي كانت موجودة عند اليونانيين بمعنى المشاركة الموجبة في تصريف شؤون المدنية التي تعود إلى المواطنين، بل هي بالأساس حرية فردية، حرية القيام بنشاطات تهم الفرد بصفته فردًا، وهذا ما يجعلنا نسميها حرية مدنية، محتواها أخلاقي ومعيشي واقتصادي، كما بين ذلك أشعياء برلين في تمييزه بين الموجبة ـ وهي الأولى ـ والحرية السالبة ـ وهي الثانية والتي بينها هوبز بوضوح في الفصل الحادي والعشرين من لويثان[1]، في حين أن لوك يراوح بين الحرية بمعنى المشاركة السياسية كما عند القدامى وعند بعض المحدثين من الجمهوريين، وبين الحرية السالبة بمعنى عدم التدخل في الدائرة الخصوصية[2].

4 ـ ويرتبط بهذه الحرية مفهوم آخر هو مفهوم المساواة الذي يسم كل الفكر السياسي الحديث، فالفكر القديم والوسيط كان تراتبيًّا بقطع النظر عن نوعية الحجج التي كانت تقدم لتسويغ هذه التراتبية كسمولوجية كانت أو أخلاقية أو سياسية أو دينية، في حين أكدت الحداثة السياسية بداية من طوماس هوبز على أن المجتمع يتكون من أفراد يتساوين حقوقيًّا، وبالتالي فلا تفاوت بالطبع كما كان يدعي أرسطو وكل العصر الوسيط بين الناس، بل إن الفكر الحديث ينظر إلى الناس في أفقيتهم ولا يضعهم في نظام عمودي، هم يتجاورون أفقيًّا ولا يتضادون عموديًّا، وهذا ما يظهر بوضوح لاحقًا عند جون لوك وباروخ سبينوزا وبل عند

(1) I. Berlin, *Four Essays, Oxford,* 1959.

(2) J. Fabien Spitz, *John Locke et les fondements de la Liberté moderne,* Paris, 2001.



البارون دي منتسكيو وجان جاك روسو وديفيد هيوم وعمانويل كانط ويوهان فيخته وفيلهلم هيغل.

5 ـ وينتج عن ذلك في التفكير الليبرالي ضرورة الفصل بين الدولة والمجتمع المدني، فالدولة ينبغي أن يكون نشاطها سياسيًّا تنظيميًّا يحفظ الأفراد والحريات والملكيات. أما المجتمع المدني فنشاطاته هي بقية نشاطات المجتمعات غير السياسية التي قلنا إنها مجال الحرية المدنية، وبالتالي سيظهر فيما بعد شعار «دعه يعمل دعه يمر» يعني أولًا عدم تدخل الدولة في شؤون المدنية، فالدولة تحمي المجتمع المدني بملكيته وبحريته المدنية وبمساواته.

6 ـ ولا بد أن ترتبط بليبرالية ديمقراطية بنيوية ضد الليبرالية الاستبدادية التي وجدناها عند هوبز، وهنا تجلى بوضوح في الفصل بين السلطتين عند لوك السلطة التنفيذية والسلطة القضائية الأمر الذي سيعمقه مونتسكيو بعد ذلك، وقبل به كانط لاحقًا: مما سيكون أساسًا من أسس الديمقراطية الليبرالية التي لن تكون ديمقراطية مباشرة كما كانت الحال عند اليونان، وفي المدن الإيطالية في القرن الخامس عشر مراسًا، وعند جان جاك روسو ـ مواطن جنيف ـ نظرًا؛ وإنما ستكون ديمقراطية نيابية.

7 ـ وينبغي زيادة على الفصل بين المدني والسياسي ـ وحتى يكون عمل المجتمع السياسي عملًا ناجعًا، كما بينت المقالة الأولى للوك أن نفصل بين ما هو مدني وما هو روحي: فالدولة شأنها الوجود السياسي والاجتماعي للناس، أما خلاص أرواحهم فشأن الكنيسة ـ إذا لم نقل شأنهم الخاص ـ؛ فلا دخل للدولة في الكنيسة ولا دخل للكنيسة في الدولة (انظر رسالة في

التسامح) مما يعني تعميقًا للمعنى المذكور سابقًا للحرية مفاده التخلص من وزن التقليد والتراث: فالناس قد أصبحوا لا ينظرون إلى الماضي لاستلهامه لتنظيم شؤونهم، بل ينظمون حاضرهم وهم يستشرفون مستقبلهم، لأن النموذج، إما أنه لم يعد موجودًا البتة، أو على الأقل لأنه لا يوجد في الماضي، بل يوجد في مستقبل منظور أو غير منظور: وهو ما يعني علمانية شاملة وصميمة، هي قوام الحداثة السياسية الغربية عمومًا، لا مجرد الحداثة الليبرالية.

ثالثًا: وتجلي صلة فلسفة الليبرالية بخارج أوروبا عدم معيارتها ـ بل وكونيتها الإشكالية ـ، فهي لم تخرج عن ثوابت المركزية الأوروبية، وذلك من خلال تناول الفلاسفة الثلاث التي تناولناها لمثل أمريكا التي ستستوي بعد 1676 أوروبيا: فقد وجد طوماس هوبز في الفصل الثالث عشر من **لويثان** في حياة متوحشي أمريكا نموجًا لما سماه الحالة الطبيعية، بكل ما فيها من عوز وعنف، وما قبل إنسانية[1]. ولم يخرج جون لوك عن ذلك نظريًا، بل إنه شارك في مجهود تعمير كارولاينا في الولايات المتحدة الحالية[2]. أما كانط فإنه كذلك رأى في توحش سكان أمريكا «حرية طبيعية»[3]، كما سيرى في الأفارقة

(1) Srinivas Aravamudan, «Hobbes and America» in Daniel Carey and Sven Trakulhun(ed.), *Postcolonial Enlightment*, Oxford, 2009, pp. 37-70.

(2) David Armitage, «John Locke, Carolina, and the 'Two Treatises of Government'» in *Political Theory*, vol. 32, N° 5 (Oct. 2004) pp. 602-627.

(3) Gaytari Chakrabarty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vashing Present*, Cambridge, Mass. 1999.

عجزًا عن إدراك «العقل المحض»[1]. إنها ذات المركزية التي ستتجلى استبعادية لغير الأوروبي، بقطع النظر عن تنويعاتها الداخلية: يستوي في ذلك ليبراليوها وجمهوريوها.

وأخيرًا: اذا كان التنوير الغربي ـ والليبرالية السياسية جزء منه ـ قد اكتمل بعد، فإننا لم نخرج من عصر الأديان، بل نشهد اليوم عودة الأديان بقوة إلى المجال الحضاري الذي أنتج الحداثة الليبرالية تحديدًا. وإذا كنا قد خرجنا من العصر الليبرالي ذاته، فان ذلك لم يعني انتهاء الاستبداد ذاته. مما يعني:

أ ـ ضرورة استئناف النظر في المسألة الدينية ضمن عصر التحول من هيمنة نموذج الحداثة الغربية إلى تعدد ايقاعات ما بعد الحداثة على نطاق عالمي. ونحن نعتبر أن استئناف النظر في تاريخ المسألة اللاهوتية السياسية الغربية، مما يمكن من فهم أصول الحداثة السياسية فهمًا أعمق، يركز على تعقدها من جهة صلتها بتاريخ عقدي محلي هو التاريخ الغربي، ويمتحن بالتالي وجاهة زعمها الكونية لاحقًا.

ب ـ ضرورة تقدير أهمية استعادة الممانعة حقًا وواقعًا ومراسًا في كل مكان من العالم، على نحو يتخطى التصور الليبرالي الحديث، ذاتها بتطعيمها بتقاليد غير غربية، وحتى ما قبل حديثة.

---

(1) Emmanuel Chukwadi Eze, «The Color of Reason: The Idea of 'Race' in Kant's Anthropology», in Postcolonial African Philosophy, Oxford, Blackwell, 1997, pp. 103-140.




مكتبة
التنوير

الكتاب

يروم هذا الكتاب المساهمة في الحجاج على أن الليبرالية الأوروبية الحديثة هوبزية، بل هي في كل تاريخها، لم تفعل غير تعديل الفلسفة الهوبزية، وآية ذلك، في زعم المؤلف، أن الليبرالية السياسية الكلاسيكية، ممثلة في جون لوك وعمانويل كانط لم تخرج جذريًا عن الأسس الهوبزية للحداثة السياسية الليبرالية، وذلك من جهة كون طوماس هوبز مكن من الانتقال نظريًا من اللاهوت السياسي الوسيط إلى النظرية السياسية الليبرالية الحديثة، عندما جعل المسألة اللاهوتية السياسية شأنًا من شؤون الدولة، وعوّض الفرضية اليهودية – المسيحية حول الطبيعة السيئة للإنسان بصياغة فرضية حالة الطبيعة، وما ارتبط بذلك من تعديل عميق لمنزلة القانون الطبيعي؛ وهو قد نقض بتوسل مفهوم التمثيل السياسي أساس الشرعنة اللاهوتية الوسيطة للسياسة، فأرسى المشروعية السياسية الحديثة (الليبرالية)، وقد نتج عن ذلك تعويضه للاهوت السياسي بسياسة لاهوتية.

لقد استلزم بناء فلسفة الحداثة السياسية الليبرالية تفكيك البنية اللاهوتية للسياسة الوسيطة وإعادة بنائها على أرضية جديدة. وينتج عن هذه الدعوى ما يلي: أولا أن ولادة النظرية الليبرالية تمت في فلسفة طوماس هوبز، وأنها، ثانيًا، إنما تمت في الواقع، بالإضافة إلى الموروث اللاهوتي السياسي المسيحي، وفي نزاع مع التقليد الجمهوري القديم كما المعاصر لهوبز تحديدًا. وثالثًا أن تطورها لاحقًا مع لوك، إنما كان تعديلًا لليبرالية هوبز تحديدًا بتطعيمها بعناصر جمهورية أهمها التسامح وحق الممانعة والتصور النيابي للسلطة السياسية، وبتخفيف حدة نقده للاهوت، زائد الخروج من علمانية تجعل الدين تابعًا للسلطان السياسي إلى علمانية قوامها الفصل بين الدين والدولة؛ وهو ذات ما واصله كانط بالإستعانة بمستجدات التقليد الجمهوري كما نتجت عن نصوص البارون دي مونتسكيو وجان جاك روسو، مما أنتج جمهورية ليبرالية، سيحولها اللاحقون مثل بنجامين كونستان إلى ليبرالية جمهورية. فرب اقتدار نظري هوبز يسوغ استعادة بنية فكر الفيلسوف الإنكليزي من قبل معاصرينا طالبي تجديد المشروعية الليبرالية التي أصبحت تعاني «عجزًا» مزمنًا.





ISBN 978-614-418-042-6
9 786144 180426

جداول Jadawel
www.jadawel.net